Menselijke natuur en anarchisme



de AS
anarchistisch tijdschrift

Achttiende jaargang, nr. 92, oktober - december 1990.
De As verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle, ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: *f*24,-; buiten Benelux *f*30,-
Druk: Macula, Boskoop.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.
Redactie: Cees Bronsveld, Marius de Geus, Thom Holterman, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Simon Radius, Hans Ramaer.
Omslagontwerp: Detlef Greinert.
Verder werkten mee: Gerrit van der Meer en André de Raaij.

DE MENSELIJKE NATUUR EN HET ANARCHISME

Peter Marshall*

Tegen het anarchisme, en in het algemeen tegen ieder streven naar vrijheid, wordt regelmatig het afgezaagde argument in stelling gebracht dat het tegen de 'menselijke natuur' is. Politiek-historici koesteren de opvatting dat anarchisten een optimistisch beeld hebben van de mens, die van nature goed is maar bedorven wordt door de staat. Schaf de staat af, laten zij anarchisten beweren, en de maatschappij zal een toestand van volmaakte harmonie bereiken. Doordat zij overtuigd zijn van de noodzaak van politiek gezag stellen de historici dat in werkelijkheid het tegendeel zal geschieden; zonder de staat zou de maatschappij tot de Hobbesiaanse nachtmerrie vervallen van gewelddadige wanorde en voortdurende oorlog. Het is dan voldoende om bij wijze van kritiek op het anarchisme te stellen dat het slechts een 'kinderlijk Utopia' is.[1] *'De menselijke natuur' wordt zo afgeschilderd als een lastpost die onze weg naar een vrije maatschappij en iedere andere verbetering blokkeert.*

Het begrip menselijke natuur is ongetwijfeld een machtig wapen. Men doet er een beroep op alsof het van zichzelf een onoverkoombaar belang heeft. Enerzijds geeft men er de kracht van de logica aan, zodat het net als 2+2=4 als een vanzelfsprekende waarheid geponeerd kan worden. Anderzijds wordt het als een empirische werkelijkheid gepresenteerd. De traditionele christelijke zedenmeesters die beweerden dat we door de oerzonde onherroepelijk veroordeeld zijn tot het hebben van een door en door verdorven aard, hebben van de Sociaal-Darwinisten van de vorige eeuw een pseudo-wetenschappelijk tintje gekregen. Deze immers hiel-

den vol dat in de strijd om het bestaan alleen de sterksten en slimsten het overleven. In onze eeuw hebben psychoanalitici hun eigen versie van de erfzonde geleverd met de stelling dat wij ons in de greep van irrationele en onbewuste krachten bevinden of dat we gedreven worden door de wil tot macht. De sociobiologen, in hun streven naar het opsporen van de biologische wortels van de kapitalistische maatschappij, hebben niet zo lang geleden beweerd dat mensen van nature agressief zijn, genetisch egoïstisch en beheerst worden door een territoriaal imperatief (territoriumdrift, vert.).

Uit deze argumenten kan men concluderen dat een maatschappij van gewelddadige, bezitterige egoïsten die naar macht streven natuurlijk is, en dat het politieke gezag in de vorm van staat en recht noodzakelijk is om de mens in toom te houden. Ieder alternatief maatschappij-model dat zou kunnen suggereren dat mensen in staat zijn zichzelf te besturen en een vreedzaam produktief leven kunnen leiden zonder dwang van buitenaf, wordt als hopeloos naief, onwaarschijnlijk en utopisch van de hand gewezen. De anarchistische visie van een vrije samenleving wordt daarom niet alleen als een onmogelijkheid maar ook als een vorm van zelfbedrog afgeschilderd.

Ik zou hier tegen in willen brengen dat, hoewel klassieke anarchistische denkers als William Godwin, Max Stirner en Peter Kropotkin gemeenschappelijke vooronderstellingen over de mogelijkheden van een vrije samenleving delen, zij niet een gemeenschappelijk beeld van de menselijke natuur hebben. Ik hoop ook aan te tonen dat hun ideeën van de menselijke natuur niet zo naief of optimistisch zijn als gewoonlijk beweerd wordt. Tenslotte wil ik mijn kritiek op het begrip menselijke natuur presenteren en een plausibele visie geven op de beperkingen en mogelijkheden van mensen, die toch het anarchistische ideaal van een vrije samenleving omvat. Anarchisten moeten duidelijk uitleggen waarom het geweld, de onderdrukking en de uitbuiting, die zozeer het verleden beheerst hebben, niet behoeven voort te duren in de toekomst. Zij moeten ook aantonen hoe de toenemende macht van staten in moderne industriële samenlevingen over de hele wereld niet alleen beteugeld kan worden maar zelfs beëindigd. Een verklaring van het menselijk gedrag is nodig om de gruwelen van Auschwitz en Hiroshima te verklaren en om een rijk van vrede, gerechtigheid en vrijheid tegemoet te zien.

GODWIN

Als we de opvattingen over de menselijke natuur bekijken zoals die door de drie negentiende eeuwse anarchistische denkers William Godwin, Max Stirner en Peter Kropotkin naar voren zijn gebracht, ontdekken we enkele diepgaande en vaak onoverbrugbare verschillen. Godwin was het meest consequent en het meest logisch. In zijn *Enquiry Concerning Political Justice* (1793) heeft Godwin zijn ethiek en politiek op een duidelijk beeld van de menselijke natuur gegrond. Hij geloofde in universeel determinisme; dit wil zeggen, zowel de menselijke natuur als de natuur in de ruime zijn des woord worden door noodzakelijke en universele

* Dit essay verscheen als 'Humane nature and anarchism' in de door David Goodway geredigeerde bundel *For Anarchism. History, Theory and Practice* (1989), een uitgave van Routledge / London and New York (zie *De AS* 90, p. 35). Peter Marshall (geb. 1946) doceerde filosofie en literatuur aan de universiteit van Londen. Momenteel is hij freelance schrijver in noord Wales. Volgend jaar verschijnt van hem bij Collins (Fontana) een omvangrijke studie over het anarchisme. Eerder publiceerde hij onder meer: *William Godwin* (1984), *The Anarchist Writings of William Godwin* (1986), *William Blake. Visionary Anarchist* (1988), *Cuba Libre: Breaking the Chains?* (1988).

wetten beheerst. Binnen dit brede filosofische raamwerk stelde Godwin vervolgens dat 'het karakter van mensen voortkomt uit omstandigheden buiten de mens. [2] De gevolgen van erfelijkheid zijn dus minimaal (er zijn geen aangeboren denkbeelden of instincten): wij zijn bijna geheel het produkt van onze omgeving. Wij worden niet geboren als braaf of slecht, als altruïst of als egoïst, maar wij worden dit in overeenstemming met onze opvoeding en onderwijs.

Maar al stelt Godwin dat de menselijke natuur maakbaar is, hij gelooft ook dat deze zekere kenmerken bezit. Ten eerste: we zijn zowel unieke individuen als sociale wezens. Godwin schatte wel degelijk de persoonlijke autonomie hoog en het aan de Dissenters ontleende 'recht op een eigen oordeel' maakte hij tot de hoeksteen van zijn anarchisme. Hij hield staande dat wij niet onze individualiteit moeten prijsgeven om waarlijk gelukkig te worden of opgaan in de massa. Maar het is onjuist hem als individualist die geen rekening hield met de maatschappelijke dimensie van het menselijke leven te karakteriseren. Hij heeft meermalen beklemtoond dat wij sociale wezens zijn, dat onze plaats in de maatschappij is en dat de maatschappij onze beste gevoelens en capaciteiten tot uiting doet komen. Hij zag zeker geen spanning tussen autonomie en gemeenschap, omdat 'de liefde voor de vrijheid duidelijk tot een gevoel van eenheid en een neiging zich te vereenzelvigen met de zorgen van anderen leidt'.[3] In een maatschappij van vrijen en gelijken zouden we naar de overtuiging van Godwin tegelijk meer sociaal en meer individueel worden.

Godwin meende ook dat wij redelijke wezens zijn die de waarheid kunnen onderscheiden en hiermee in overeenstemming kunnen handelen. Als potentieel redelijk zijn wij met een wil begiftigd en in staat onze handelingen bewust vorm te geven. Via de rede bracht Godwin zijn geloof in het determinisme in overeenstemming met zijn geloof in de menselijke keuzevrijheid: iedere handeling wordt bepaald door een motief en de rede stelt ons in staat te kiezen op grond van welk motief wij moeten handelen. De wil is daarom 'de laatste begripshandeling'.[4] Doordat wij zowel redelijk als met een wil begiftigde wezens zijn, concludeert Godwin dat wij ook vooruitgang kennen. Godwins opvatting van de 'vervolmaakbaarheid van de mens' was gebaseerd op de stelling dat onze vrijwillige handelingen hun oorsprong vinden in onze meningen en dat de waarheid naar haar aard triomfeert over de onwaarheid. Hij bewees dit aan de hand van een syllogisme: 'Een juiste redenering en de waarheid moeten, indien goed verbonden met elkaar, altijd over onwaarheid prevaleren: Juiste redeneringen en waarheid kunnen goed gekoppeld worden: De waarheid is almachtig: De ondeugden en zedelijke zwakheden van de mens zijn niet onoverwinnelijk: De mens is vervolmaakbaar, of met andere woorden, is vatbaar voor voortdurende verbetering.'[5]

Als de zonde niets anders is dan onwetendheid en, als onze meningen ons handelen bepalen, dan zullen opvoeding en onderwijs ons in staat stellen deugdzaam en vrij te worden. Hoewel we dus het produkt zijn van onze omstandigheden, kunnen wij hier kritisch over denken en wij kunnen er veranderingen in aanbrengen. Wij zijn dan ook in hoge mate de scheppers van ons eigen lot.

Godwin is vaak afgedaan als een naieve visionair omdat hij mensen op deze wijze als vatbaar voor rede en vooruitgang zag. Als historicus was hij zich maar al te zeer bewust dat van zeker standpunt bekeken de geschiedenis 'weinig meer dan een aaneenschakeling van misdaden' is.[6] Hij kende uit eigen ondervinding de kracht van het kwaad en het gewicht van op

dwang berustende instellingen. Toch nam Godwin in het verleden duidelijke tekenen van maatschappelijke en intellectuele vooruitgang waar, en hij zag geen reden waarom dit proces niet zou kunnen doorgaan, ook al waarschuwde hij dat de verbetering onvermijdelijk gradueel en vaak onderbroken zou zijn.

Het is daarentegen moeilijk de beschuldiging vol te houden dat Godwin te rationeel was. Hij mag evenals John Stuart Mill gevonden hebben dat de waarheid voor zichzelf zou moeten strijden -hij heeft zijn welsprekende verdediging van de vrijheid van meningsuiting op dit geloof gebaseerd-, toch was hij geheel op de hoogte van de kracht van het vooroordeel. De lotgevallen van zijn eigen werk en de politieke reactie in Groot-Brittannië na de Franse Revolutie herinnerden hem dagelijks aan de kwetsbaarheid van de waarheid. Godwin heeft inderdaad gesteld dat mensen gewoonlijk doen wat zij juist achten. Maar terwijl er in sommige gevallen duidelijk een kloof is tussen daad en gedachte, is het heel aannemelijk dat wij werkelijk niet overtuigd kunnen worden van de wenselijkheid van iets wat we niet willen.

Het is zeker niet waar dat de emoties geen rol speelden in het denken van Godwin. Hij stelde dat 'drift en rede niet van elkaar te scheiden zijn' en dat iemand de deugd niet 'met kracht kan nastreven' als hij haar niet 'vurig bemint'.[7] De rede staat niet op zichzelf, in de praktijk is zij 'louter een met elkaar vergelijken en tegen elkaar afwegen van verschillende gevoelens'[8], een subtiele stellingname waar we niet gemakkelijk omheen kunnen. Maar in laatste instantie bleef Godwin erbij dat mensen in aanleg rationeel te werk gaan en dat we voor een verbetering van onze sociale omstandigheden aangewezen zijn op de ontwikkeling van onze verstandelijke vermogens.

Godwins opvattingen over de menselijke natuur en over maatschappelijke veranderingen plaatsten hem voor een moeilijk dilemma. Enerzijds stelde hij dat opvattingen bepaald worden door de economische en politieke omstandigheden, vooral door de regering. Anderzijds verwachtte hij in de eerste plaats hervormingen door opvoeding en vergroting van het inzicht. Omdat de regering op opinie berust betekende dit voor Godwin dat het voldoende was de publieke opinie te veranderen om aan de regering haar fundament te ontnemen. Daaruit volgde echter de tegenspraak dat de mensen niet volkomen rationeel kunnen worden zolang er regeringen zijn en dat er regeringen zullen zijn zolang de mensen irrationeel blijven.

STIRNER

Wat betreft de ontbinding van de staat en het politieke gezag kwamen Stirner en Godwin tot ongeveer dezelfde anarchistische conclusies maar hun opvattingen over de menselijke natuur lagen mijlen ver uiteen. Stirner was egoïst in merg en been. Godwin was van mening dat menselijke wezens in staat zijn tot redelijkheid, welwillendheid en solidariteit, Stirner zag dat als onbereikbare idealen. Godwin stelde dat rationeel denkende mensen ook van goede wil zouden zijn, Stirner hield het op het tegenovergestelde en ging ervan uit dat mensen alleen uit eigenbelang kunnen handelen. In Stirners wereldbeeld is geen plaats voor Godwins kalme redelijkheid en universele goedwillendheid: de mens wordt gedreven door zelfzuchtige instincten, zijn eigen ik is zijn dierbaarste bezit.

Zoals de titel van zijn hoofdwerk *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) eigenlijk al zegt, gaat Stirner ervan uit dat ieder individu uniek is met het ik als de enige scheidsrechter. Deze opvatting is het best te begrijpen tegen de achtergrond van de links-Hegeliaanse godsdienstkritiek die in de jaren veertig van de vorige eeuw in

Duitsland tot ontwikkeling kwam. In tegenstelling tot Hegel met zijn wijsgerige idealisme waarin de geschiedenis als een ontvouwen van de Geest werd gezien, zagen de links-Hegelianen de godsdienst als een vorm van vervreemding waarin de gelovige bepaalde eigenschappen die hem gewenst voorkwamen, in een trans-cendente godheid projecteerde. De mens is niet naar Gods beeld geschapen maar God naar des mensen ideaalbeeld. Om deze vervreemding te boven te komen moest de mens volgens de links-Hegelianen zich zijn menselijkheid weer 'toeëigenen' en tot het besef komen dat de ideale aan God toegeschreven eigenschappen menselijke eigenschappen zijn, die ten dele al verwezenlijkt zijn maar in een andere samenleving volledig verwezenlijkt kunnen worden. De godsdienstkritiek werd zo een radicale roep om hervorming.
Stirner ging in zijn kritiek nog verder. Waar de links-Hegeliaan Feuerbach stelde dat we, in plaats van God te aanbidden, het wezen van onze menselijkheid moesten proberen te verwerkelijken, stelde Stirner dat dit soort humanisme niets anders dan verkapte godsdienst was. Het begrip menselijk wezen is een louter abstract begrip, het kan derhalve geen onafhankelijke maatstaf zijn om onze daden aan af te meten. Evenals het begrip volk is het een puur 'hersenspinsel'.[9]

In metafysisch opzicht is Stirner strikt genomen geen solipsist, het ik is voor hem niet de enige werkelijkheid maar wel de hoogste.

In zijn psychologie gelooft hij in psychologisch egoïsme. Het ik is een grootheid die van een op zichzelf gerichte wil uitgaat: 'Voor mijzelf ben *ik* alles en ik doe alles *voor mijzelf*.[10] De schijnbare altruïst is zonder het te weten en zonder het te willen een egoïst. Zelfs liefde is een vorm van egoïsme: 'Ik houd van hen (de mensen, vert.) omdat dat *mij* gelukkig maakt, ik houd van iemand omdat dat iets natuurlijks voor mij is, omdat dat mij plezier doet'.[11] Met de nadruk die hij legt op de invloed van de verlangens op het denken loopt Stirner zo vooruit op Freud en op Adler doordat hij de wil als het hoogste vermogen van het ik ziet.

In zijn ethica ziet Stirner het eigenbelang als het enige goed. Eeuwige zedelijke waarheden bestaan niet en in de natuur vallen geen waarden te ontdekken. Er bestaan geen natuurlijke, maatschappelijke of historische rechten. Recht is gewoon macht: 'Wat je *vermag* te zijn heb je het *recht* te zijn'.[12] Daardoor bestaat de heersende moraal uit de waarden van de machtigsten. Het individu heeft geen verplichtingen ten opzichte van wet of moraal; zijn enige belang is de vrije bevrediging van zijn behoeften. Dit plaatst de bewuste egoïst boven alle goed en kwaad: 'Weg dus met alles wat niet in ieder opzicht mijn zaak is! Moet volgens u mijn zaak tenminste de 'goede zaak' zijn? Wat heb ik met goed of slecht te maken? Ik ben mijn eigen zaak, en ik ben goed noch slecht. Dat zijn allebei zinloze woorden voor mij. Het goddelijke is Gods zaak en het menselijke die 'des mensen'. Mijn zaak is niet het goddelijke noch het menselijke, noch het ware, het goede, het juiste, het vrije, enz.; alleen het *mijne* is mijn zaak, en dat is niet iets algemeens maar iets *unieks*, zoals ook ik uniek ben. Niets gaat boven mijzelf!'[13]

Stirner gaat inderdaad zover dat hij iemands 'eigenheid' boven de waarde vrijheid stelt omdat het gemakkelijker is zichzelf te zijn dan vrij te zijn:
"Je kunt van veel dingen afkomen maar niet van alles...'De vrijheid leeft alleen in dromenrijk'. Mijn eigenheid daarentegen is mijn hele wezen en zijn, dat ben ik zelf. Ik ben vrij van dat waar ik *vanaf* ben maar ik ben de eigenaar van hetgeen ik *in* mijn *macht* heb of waar ik macht over heb. *Mijn eigen ik* ben ik altijd en onder alle omstandigheden als ik in staat ben mijzelf te heb-

ben en mij niet aan anderen uitlever".[14]
Uitgaande van deze nadruk op het primaat van het ik komt Stirner tot een vrijheidsopvatting die niet alleen afwezigheid van dwang betekent maar ook het vermogen om als door niets beperkt individu een werkelijk vrije keuze in daden om te zetten: 'Ik ben alleen mij *zelf* als ik mijn eigen meester ben'.[15] Op grond hiervan breekt hij vervolgens alle doctrines af die uitgaan van de onderschikking van de belangen van het individu aan hersenspinsels en abstracties zoals God, de Mensheid, de Wet, de Staat en de Kerk.
Vanuit deze opvatting over de menselijke natuur ziet Stirner, evenals Hobbes, de maatschappij als een oorlog van allen tegen allen. Omdat ieder individu zijn verlangens tracht te bevredigen komt hij onvermijdelijk in botsing met anderen. Maar ofschoon Stirner met zijn opvatting over de menselijke natuur als zelfzuchtig, driftmatig en machtbelust dicht bij die van Hobbes komt, komen zij toch tot tegengestelde conclusies. Terwijl Hobbes de oplossing zocht in een almachtige staat die met behulp van het zwaard wetten oplegt om de onhandelbare menselijke driften in het gareel te brengen, geloofde Stirner dat het mogelijk en wenselijk was een spontane vereniging van egoïsten te vormen. Hij was ook niet van mening, anders dan Godwin, dat daarvoor een lange periode van voorbereiding en voorlichting nodig zou zijn. Het is voldoende als de mensen beseffen wat zij zijn: 'Je natuur is eens en voor al een menselijke natuur, je bent menselijke naturen, menselijke wezens. Wel, als je het al bent hoef je het niet meer te worden.'[16]
De reden waarom we zonder staat en zelfs zonder formele maatschappelijke instituties kunnen is omdat we min of meer even machtig en kundig zijn. Als de mensen helemaal egoïstisch worden is het afgelopen met de ongelijke machtsverdeling die een hiërarchische samenleving met dienaars en meesters tot gevolg had. In een 'oorlog van allen tegen allen' zou geweld misschien nodig zijn om een herverdeling van de rijkdommen tot stand te brengen maar in de lofzang op individuele zelfbevestiging en opstand waar hij zijn betoog mee beëindigt, gelooft Stirner dat een revolutie die nieuwe instituties tot stand wil brengen overbodig is:
'Omdat ik niet streef naar omverwerping van het bestaande maar mij erboven wil verheffen, zijn mijn doelstellingen en activiteiten niet politiek of maatschappelijk maar *egoïstisch* want ze zijn alleen op mijzelf en op mijn eigenheid gericht. De revolutie vereist het vormen van *instituties*, die opstand vereist van de opstandige dat hij zich *opricht of opstaat.*'[17]
In feite bezingt Stirner niet het streven naar macht over anderen maar over zichzelf. Als alle mensen zich terugtrokken in hun eigen uniekheid zouden de maatschappelijk conflicten verminderen in plaats van te verergeren: 'Als uniek wezen heb je niets meer gemeen met de ander en dus ook niets meer wat je scheidt of tegen elkaar opzet'.[18] Dat was de reden waarom hij geloofde dat het mogelijk was losse verbanden of spontane verenigingen te vormen met andere egoïsten. Ondanks hun fundamenteel zelfzuchtige natuur is het mogelijk een beroep te doen op de zelfzucht van de mensen om contractuele overeenkomsten te sluiten ter voorkoming van geweld en conflicten en op die manier het eigen belang te dienen. Alles bij elkaar genomen lijkt er niet veel verschil te bestaan tussen de opvattingen van Stirner en die van Adam Smith met zijn welbegrepen eigenbelang.
Godwin en Stirner hebben dus diametraal tegenovergestelde opvattingen over de menselijke natuur maar hetzelfde geloof in de wenselijkheid en mogelijkheid van een vrije samenleving zonder regering. Beiden zijn zij op zoek naar de een of andere vorm van voorlichting om tot veran-

dering van het menselijke gedrag te komen. Maar terwijl Godwin van mening was dat mensen redelijk en van goede wil kunnen zijn en verbetering van hun lot in opvoeding zocht, beschouwde Stirner de mensen als onverbeterlijk zelfzuchtig en spoorde hij hen alleen aan hun belangen verstandig na te streven.

Het probleem met de opvattingen van Stirner is dat het met zijn uitgangspunt dat de mensen zelfzuchtige egoïsten zijn moeilijk is zich voor te stellen dat zij in een vrije samenleving niet naar de macht zouden grijpen en geen geweld zouden gebruiken om geschillen te beslechten. Zonder de sanctie van een morele verplichting of de dreiging met geweld is er geen reden om te verwachten dat mensen zich door overeenkomsten gehouden zullen achten. Als zij zich er alleen uit voorzichtigheid aan zouden houden, is zo al moeilijk in te zien wat die overeenkomsten voor zin zouden hebben. Dat machtsstrijd wel in wapenstilstand zou eindigen omdat partijen in sterke mate tegen elkaar opgewassen zijn, lijkt ook niet waarschijnlijk. Juist omdat de mensen ongeveer gelijk begaafd zijn, dacht Hobbes dat er een oorlog van allen tegen allen zou ontstaan als de wetten geen rem vormden.

Evenals bij Hobbes lijkt het model dat Stirner van de menselijke natuur schetst, de vervreemde subjectiviteit van een kapitalistische maatschappij weer te geven. Stirner paste de kapitalistische economische uitgangspunten toe op alle aspecten van het menselijke bestaan, met als gevolg dat het dagelijkse leven een weerspiegeling was van de ergste uitwassen van de kapitalistische instituties. Op die manier verschillen zijn opvattingen weinig van die van Adam Smith (van wie hij *Wealth of Nations* in het Duits vertaalde) of van die van hedendaagse apologeet van het *laissez-faire* kapitalisme, Murray Rothbard.

Maar bij nader inzien is Stirner niet helemaal consequent met zijn leer van het amorele egoïsme. Een consequente egoïst zou waarschijnlijk niets zeggen en zonder zich iets van anderen aan te trekken zijn eigen belangen nastreven. Maar de aanbeveling allemaal egoïsten te worden, heeft een morele grond. Ofschoon Stirner zegt alle objectieve waarden te verwerpen, houdt hij toch aan sommige waarden, eventueel zelfs puur egoïstische, vast. Het lijkt er daarom in laatste instantie op of zijn agressieve nihilisme toch een morele grondslag heeft.[19]

KROPOTKIN

Aan het eind van de negentiende eeuw stelde Kropotkin een totaal ander model van de menselijke natuur voor. Enerzijds verwierp hij datgene wat Stirner de 'oppervlakkige verwerping van de moraal' noemde.[20] Anderzijds onderstreepte hij Godwins wetenschappelijke visie op de natuur, als geregeerd door de Wet van de Noodzakelijkheid, door de mens als een sociaal wezen te beschouwen en te erkennen dat veranderingen vaak slechts gradueel zullen zijn. Wat nieuw was, was Kropotkins vertrouwen in de creativiteit en deugdzaamheid van mensen die in eenvoudige maatschappijen leven, zijn wens om zijn anarchistische inzichten van een wetenschappelijk fundament te voorzien, en zijn door en door evolutionaire perspectief.

Kropotkins benadering van de natuur en 'de mens' was door en door wetenschappelijk. Als geograaf en onderzoeker van professie waren de subjectieve en vage denkbeelden van Stirner hem anathema (een vloek, vert.). Hij vertelt ons dat hij zich begon te realiseren dat het anarchisme 'onderdeel is van een filosofie, zowel natuur- als sociale filosofie, die op een volstrekt andere manier ontwikkeld zou moeten worden dan volgens de metafysische en dialectische methoden die tot op heden in de menswetenschappen toege-

past zijn. Ik zag in dat dat met dezelfde methoden als die van de natuurwetenschappen moet gebeuren... op basis van inductie (algemene wetten, vert.), toegepast op menselijke instellingen.'[21]
In *Modern Science and Anarchism* (1901) betoogde hij vervolgens dat de ontwikkelingen in zowel de natuurwetenschappen als de sociale wetenschappen in de richting van het anarchistische ideaal wezen.
Kropotkin ontwikkelde zijn ideeën in de context van Darwins evolutietheorie. De theorie werd onder andere gebruikt door de Sociaal-Darwinisten die er hun pseudo-wetenschappelijke theorieën mee onderbouwden, theorieën die kapitalisme, racisme en imperialisme legitimeerden. Aangezien er, zo stelden zij, zowel in de natuur als in de maatschappij een 'strijd om het bestaan' plaats vindt, is het juist èn onvermijdelijk dat 'de sterksten' overleven en overheersen, of het nu om een klasse, een ras of een natie gaat. T.H. Huxley, Darwins trouwe volgeling, stelde de dierenwereld bovendien voor als een voortdurende 'gladiatorenshow' en het leven van de primitieve mens als een 'continu vrij gevecht'. Kropotkin mengde zich in de controverse met een alternatieve interpretatie van het evolutionaire proces.
Hij merkte op dat er in de natuur veeleer sprake is van samenwerking binnen een soort dan van competitie. In zijn boek *Mutual Aid* (1902) suggereerde hij, zich baserend op een hele reeks feiten uit de dierenwereld en de geschiedenis van de menselijke samenleving, dat biologische en sociale vooruitgang het beste gediend werden door het praktiseren van wederzijdse hulp: 'Wij houden vol dat onder *alle* omstandigheden sociabiliteit het grootste voordeel is in 'de strijd om het bestaan'. Die soorten die dat, al dan niet vrijwillig, nalaten zijn gedoemd in verval te geraken, terwijl die dieren die het beste samenwerken de grootste kansen op overleven en verdere evolutie hebben.'[22]
Kropotkin maakte duidelijk dat 'de strijd om het bestaan' die plaats vindt, een strijd *tegen* ongunstige omstandigheden is en niet zozeer een strijd *tussen* individuen van dezelfde soort. Waar de Sociaal-Darwinisten stelden dat de strijd tussen individuen tot 'het overleven van de sterksten leidde', stelde Kropotkin dat het kader van de competitie de soort als geheel is en dat de soort met de hoogste graad van samenwerking en wederzijdse ondersteuning de grootste kans heeft om tot bloei te komen. Wederzijdse hulp binnen de soort vertegenwoordigt aldus 'de principiële factor, de principieel actieve actor in datgene wat je de evolutie kunt noemen'.[23]
Kropotkin aarzelt niet om deze waarnemingen in de dierenwereld over te planten naar de menselijke samenleving. Hij houdt vol dat de samenleving een natuurlijk verschijnsel is dat aan het ontstaan van de mensheid vooraf gaat, en dat de mensheid van nature toegerust is om in een maatschappij zonder kunstmatige ordening te leven.
De mens is een *sociaal wezen*. Kropotkin wijst op bevindingen van de culturele antropologie waaruit blijkt dat in traditionele samenlevingen de mens in clans en stammen leefde, waarin gewoonten en taboes samenwerking en wederzijdse hulp reguleerden en concludeert op grond van historische studies dat de wederzijdse hulp in de middeleeuwse steden een hoogtepunt bereikte. Zelfs de opkomst van dwang-instituties en de staat heeft de vrijwillige samenwerking niet uitgeroeid. Volgens Kropotkin zal de evolutie-theorie, mits juist begrepen, de mogelijkheid van het anarchisme onderstrepen, eerder dan dat die theorie het kapitalisme zou kunnen rechtvaardigen. Het anarchisme als een sociale filosofie is derhalve niet in strijd, maar juist in overeenstemming, met de evoluerende menselijke natuur.
Kropotkin betoogt niet alleen dat een en ander een accurate en ware beschrijving

van de natuur en de menselijke soort is, maar beschouwt het als een fundament voor de moraal. 'De natuur', zo schrijft hij in zijn posthume *Ethics* (1924), 'moet derhalve erkend worden als de *eerste ethische leermeester van de mens*. Dit sociale instinct, de mens, evenals alle sociale dieren aangeboren, is de oorsprong van alle ethische concepties en alle op basis daarvan ontwikkelde moraal.'[24]

De mens is daardoor van nature een moreel wezen. Bovendien, door te leven in een samenleving ontwikkelt hij een daaraan inherent gevoel voor rechtvaardigheid met als gevolg dat het als een gewoonte gaat functioneren. Als gevolg daarvan gaat de mensheid in moreel opzicht vooruit. Ons primitieve instinct voor solidariteit wordt verfijnder en veelomvattender naarmate de beschaving voortschrijdt.

Kropotkin presenteert de mens aldus als een sociaal wezen en suggereert dat de belangrijkste factor in zijn ontwikkeling de vrijwillige samenwerking en wederzijdse hulp geweest is. Maar bij al zijn respect voor de sociabiliteit van traditionele maatschappijen verwerpt Kropotkin zeer zeker de verworvenheden van de beschaving en de cultuur niet. Basisbehoeften van de mens dienen evenals die van andere diersoorten bevredigt te worden, maar de mens is bovendien creatief en beschikt over verbeeldingskracht. Inderdaad, ons intellect en moreel bewustzijn worden primair door het samenleven opgeroepen. In *The Conquest of Bread* (1906) was Kropotkins principiële kritiek op de ongelijke verdeling van het eigendom dat het niet aan allen de nodige vrije tijd schenkt om zich tot volwaardige menselijke persoonlijkheden te ontwikkelen: 'De mens is niet een wezen dat zich als enig doel het verschaffen van voedsel, drinken en een onderdak stelt. Zo gauw deze behoeften bevredigd zijn, dringen zich andere behoeften op, behoeften die zich in algemene termen als van artistieke aard laten beschrijven. Deze behoeften lopen zeer uiteen, zij zijn voor elk individu verschillend en hoe verder de beschaving vordert, des te sterker ontwikkelt zich de individualiteit en variëren de verlangens.'[25]

In de evolutie van een beschaving naar een vrije samenleving kunnen mensen niet alleen de volle reikwijdte van hun artistieke en intellectuele mogelijkheden ontwikkelen maar worden zij werkelijk sociaal en individueel. Daarom wordt werk aantrekkelijk en betekenisvol, het zal de arbeiders voldoening geven en hen niet, zoals nu, tekort doen. De prikkel om te werken zal eerder moreel dan materieel zijn -de bewuste bevrediging die voortvloeit uit het leveren van een bijdrage aan het algemene welzijn. En als eenmaal het brood veilig is gesteld, dan wordt het hoogste doel de ontwikkeling van het rijke menselijke potentieel.

Kropotkins anarchisme is aldus, zoals dat van Godwin, stevig gefundeerd op een duidelijke visie op de menselijke natuur. Wederzijdse hulp is een principiële factor in de natuurlijke en menselijke evolutie. Er is een moreel principe in de natuur dat er voor zorgt dat de mens een gevoel voor rechtvaardigheid heeft. Wij zijn van nature sociaal, coöperatief en moreel. Maar terwijl de maatschappij een natuurlijk verschijnsel is, is de staat met haar dwang-instellingen een kunstmatig en kwaadaardig gezwel.

Indien samenwerking een natuurlijk verschijnsel is, blijft voor Kropotkin het probleem bestaan hoe de huidige ongelijkheden en het egoïsme verklaard moeten worden. Om dit op te lossen, gaat hij er van uit dat menselijke wezens een tweede natuur hebben ontwikkeld die hen er toe bracht om macht na te streven en de medemens te overheersen en uit te buiten. Bovendien is het een gegeven dat, hoewel hij de invloed van economische omstan-

digheden op politieke instituties inzag, zijn analyse van de oorsprong van de staat, waarbij een minderheid een aantal militaire en juridische privileges in bezit wist te nemen, suggereert dat politieke macht van het begin af aan belangrijker was dan economische macht.
Niettemin bleef Kropotkin er op vertrouwen dat de bezitsloze meerderheid de nieuwe dwang-instellingen zou vernietigen en een natuurlijke geneigdheid zou ontwikkelen om elkaar bij te staan. Wanneer politiek gezag, met inbegrip van alle andere kunstmatige beperkingen, verwijderd zou worden, zouden de mensen volgens Kropotkin sociaal gaan handelen, dat wil zeggen in overeenstemming met hun sociale aard. Hoe ver ook van ons af, geloofde hij toch dat er als de natuurlijke uitkomst van de evolutie van de mens een vrije maatschappij zou komen.

KRITIEK

Ondanks dat ik enkele van de veronderstellingen van deze drie klassieke anarchisten deel, is mijn eigen filosofische uitgangspunt in zekere zin verschillend. Ik voel weinig sympathie voor Stirners egoïsme en beschouw zijn weergave van de drijfveren van de mens als onjuist. Godwins visie op de mens als in aanleg rationeel, voorzien van een vrije wil en vooruitstrevend, is aanlokkelijk, maar is uiteindelijk gebaseerd op het geloof in de almacht van een universele waarheid, wat moeilijk is vol te houden. Het evolutionaire perspectief van Kropotkin is van belang, maar zijn ethisch naturalisme is niet te verdedigen. Er liggen geen waarden in de natuur verborgen: alle waarden zijn geschapen door de mens.
Naar mijn mening doen we er beter aan om het begrip 'menselijke natuur' af te schaffen, aangezien het uitgaat van het bestaan van één vaststaande essentie binnen de mens die bepaalde omstandigheden vereist om tot uitdrukking te komen, of uitgaat van één of andere inherente kracht die ons buiten de invloed van de geschiedenis of de cultuur om voortdrijft.
Verstrekkende beweringen over de menselijke natuur zijn eigenlijk altijd verdacht te noemen. Het zijn vaak verdekte definities -zoals in de uitspraak 'alle mensen zijn wilde beesten' -en kunnen als zodanig niet met behulp van enig bewijsmateriaal geverifieerd, bewezen of afgewezen worden. Bovendien bevatten zij meestal een enigszins verwarde mengeling van feit en norm, een beschrijving van hoe mensen zijn en hoe ze zouden moeten zijn. De bewering dat 'mensen van nature agressief zijn' wordt naar voren gebracht als een feitelijke stelling -'alle mensen zijn in feite agressief'- maar impliceert ook de norm dat we allemaal agressief behoren te zijn. Dit wordt nog meer duidelijk in beweringen als 'pacifisme is onnatuurlijk'.
Uiteraard zijn feiten van belang voor waarden, want het begrip van wat we zijn, helpt ons om te bepalen wat we kunnen en zouden moeten doen. Maar wat geldt als een feit hangt onveranderlijk af van een reeds eerder vaststaande theorie en norm. Etnologen en psychologen zijn berucht om het projecteren van menselijke waarden op de natuur en het vervolgens claimen dat ze deze hebben aangetroffen als harde en vaststaande feiten. Zij verbreiden bijvoorbeeld bepaalde ideeën over dominantie en hiërarchie naar de natuurlijke wereld van niet-menselijke biologische verhoudingen, terwijl dergelijke ideeën het produkt zijn van de door de maatschappij geconditioneerde menselijke geest. Aldus wordt 'de mens' afgeschilderd als een 'naakte aap' die wordt gedreven door een sterke territoriumdrift en die in hevige mate last heeft van agressie zoals ganzen dat bijvoorbeeld hebben. De wetenschap kan ons helpen om de maatschappij en de cultuur te begrijpen, maar het is belangrijk om te onthouden dat de zogenaamde 'objectieve' wetenschap op

haar beurt door beide wordt beïnvloed.
Gezien het bovenstaande lijkt het raadzaam om een stap verder te gaan dan het bekende feit/waarde (is/ought) debat en te erkennen dat er geen onoverbrugbare kloof bestaat tussen 'normatieve' en 'beschrijvende' beweringen. Dialectisch gezien zijn 'wat zou kunnen' en 'wat zou moeten' onscheidbare onderdelen van 'wat is', aangezien het eerste het morele en praktische potentieel bevat voor het laatste.
Het probleem met de meeste visies op 'de menselijke natuur', met name die welke door psycho-analytici en sociobiologen naar voren worden gebracht, is dat zij een opvallende gelijkenis vertonen met het wereldbeeld van de klasse waar de denkers toe behoren. In het westen is het gezichtspunt van de heersende klasse dat menselijke wezens fundamenteel egoïstisch, concurrerend en agressief zijn. Dit standpunt gaat echter historisch gezien alleen maar op voor de opkomst van het kapitalisme en de natiestaat, en houdt geen rekening met het organische en coöperatieve gedrag van traditionele maatschappijen of bijvoorbeeld de wederkerige hulppraktijken in de Middeleeuwen. Het bezitsindividualisme van de westerse wereld is een relatief recente ontwikkeling. De heersende klasse en haar ideologische verdedigers trachten ons te overtuigen dat bepaalde menselijke eigenschappen zoals eigenbelang en het streven naar bezit, welke van historische en voorbijgaande aard zijn, in feite existentieel en eeuwigdurend zijn.
Een ander probleem met het concept van de menselijke natuur is dat iedere bewering over die menselijke natuur pas geldig is, wanneer deze opgaat voor alle menselijke wezens. Indien men in de antropologie en de geschiedenis tegenvoorbeelden van een bepaald menselijk gedrag kan ontdekken, dan zijn zulke uitspraken niet universeel geldig. Zij dienen derhalve aangeduid te worden onder vermelding van de betrokken omstandigheden; er kan bijvoorbeeld alleen worden gesteld dat in bepaalde kapitalistische maatschappijen de mensen zo sterk op bezit zijn gericht. Dergelijke uitspraken zouden dan ook geïnterpreteerd dienen te worden als dat mensen, of de meeste mensen, zich normaliter op een zekere manier gedragen. Wanneer dit het geval is, dan is het voor anarchisten eenvoudig om te beweren dat ondanks het feit dat de meeste mensen zich in het verleden op een agressieve manier hebben gedragen, en ondanks dat de meeste mensen zich hedentendage egoistisch opstellen, dit niet betekent dat dit altijd zo zal blijven, of dat gewijzigde omstandigheden niet zullen leiden tot een ander gedrag. Het wordt dan mogelijk om naar tijd en plaats verschillende maatschappijen aan te duiden (lering trekkend uit de antropologie en de geschiedenis zoals Kropotkin en meer recent Murray Bookchin dat hebben gedaan) om te bewijzen dat eigenbelang en hiërarchie niet universeel zijn en dat het mogelijk is om een maatschappij te creëren die afwijkt van de modellen die door de machthebbers worden voorgestaan. In plaats van het presenteren van één model van de mensheid, wijst kennis van de geschiedenis en de antropologie er op dat menselijk gedrag per definitie onvoorspelbaar is.
Ik zou het argument echter nog verder willen uitbreiden, en willen suggereren dat het fundamenteel misleidend is om te spreken van de collectieve abstractie 'de mens'; er zijn alleen mannen en vrouwen, menselijke wezens. Menselijke wezens zijn sociale dieren, maar zij zijn ook ieder op zich uniek. De menselijke soort is te gevarieerd om te kunnen spreken van één onderliggende en vaststaande essentie die wordt uitgerukt door de maatschappij en de cultuur. Aangezien 'de menselijke natuur' zo'n dubbelzinnige en misleidende term is. lijkt het een goed idee om het gebruik ervan volledig af te schaffen.

Dit wil niet zeggen dat er geen eigenschappen zijn die kenmerkend zijn voor de menselijke soort. Wij zijn een soort die zich tijdens een miljoenen jaren durende biologische evolutie heeft ontwikkeld. Met andere soorten: wij hebben de fundamentele instincten van honger en sex gemeen. Zonder de bevrediging van de eerstgenoemde zouden we niet als individu overleven, zonder de laatstgenoemde zou onze soort uitsterven. Ik ben het dan ook eens met Marx dat we fundamenteel gezien sociale wezens zijn: we worden allemaal geboren binnen een netwerk van sociale verhoudingen. Maar afwijkend van andere soorten zijn we uit de natuurlijke wereld te voorschijn gekomen als denkende wezens -*Homo sapiens*. De menselijke geest is als enige in staat tot conceptueel denken, symbolische communicatie, en zelfbewustzijn en individualiteit.

CULTUUR

Naast de biologische evolutie, zijn wij de laatste miljoen jaren een periode van culturele evolutie binnengetreden, waarin onze verzamelde ervaringen van de ene op de andere generatie worden overgeleverd. Het gevolg is dat, hoewel we een aantal biologische behoeften met andere dieren delen, de wijze waarop deze worden uitgedrukt en bevredigd, cultureel en sociaal wordt bepaald. Bovendien heeft de menselijke samenleving zelf een aantal nieuwe behoeften gecreëerd, zoals de behoefte aan produktief werk, liefdevolle relaties, en een zinvolle verhouding met de wereld.

Hoewel we niet beschikken over één bepaalde 'menselijke natuur' als een soort vaststaande essentie, worden we wel geboren met een bepaalde hoeveelheid voor uitbreiding vatbaar vermogen tot waarneming, begrip en taal. Deze aangeboren capaciteiten, die een centraal onderdeel uitmaken van ons menselijk bewustzijn, stellen ons in staat on na te denken, te communiceren en scheppend bezig te zijn. In het geval van taal bijvoorbeeld, worden we geboren met het vermogen om uitdrukkingen zowel te begrijpen als te gebruiken. Dit stelt ons niet alleen in staat om de wereld waarin wij ons bevinden te interpreteren, maar het verschaft ook de basis van onze persoonlijke identiteit en sociale vrijheid. Het voordeel van deze stellingname is dat deze het reductionisme vermijdt van zowel de rationalist die beweert dat we ter wereld komen met een aantal aangeboren ideeën als dat van de empiricus, die stelt dat we bij de geboorte een volkomen onbeschreven blad zijn.

De aangeboren vermogens en capaciteiten liggen echter niet volledig vast en kunnen worden uitgebreid. Zij kunnen van te voren bepaald zijn, maar worden ook weer door de ervaringen gevormd. Het afgezaagde debat over het relatieve belang van erfelijkheid en omgevingsfactoren, aard versus opvoeding, gaat voorbij aan het feit dat geen van beide constante variabelen vormen. Vanaf het moment dat een menselijke wezen is verwekt, vindt er een interactie plaats tussen de geërfde factoren en de omgeving, en latere ervaringen worden altijd geïnterpreteerd in overeenstemming met eerdere ervaringen. Variaties in lichaamslengte hingen vroeger bijvoorbeeld vooral af van omgevingsfactoren zoals voeding en gezondheid, en worden pas in de laatste tijd voornamelijk bepaald door genetische factoren.

Hieruit volgt dat de wijze waarop onze aangeboren vermogens uitdrukking vinden, afhangt van de omstandigheden waaronder we worden geboren. Onze omstandigheden beperken en dwingen ons. Maar onze omstandigheden, zoals al het andere in het heelal, zijn in constante beweging. Omdat we met verstand begiftigd zijn, is daar aan toe te voegen dat wij niet alleen in staat zijn om bedoelde omstandigheden bewust te accepteren, maar

ook om ze te veranderen en nieuwe te creëren. Door de omstandigheden te veranderen, veranderen we ons zelf. Wij zijn namelijk tegelijk produkten en producenten van de geschiedenis. De menselijke maatschappij is dus niet gebouwd op een onveranderlijk fundament van 'menselijke natuur', of op enig vastliggend biologisch gegeven, maar ontwikkelt zich dialectisch en kan bewust geschapen worden om onze behoeften uit te drukken en te bevredigen.

Er zijn vanzelfsprekend existentiële beperkingen aan onze menselijke mogelijkheden: we verlangen naar onsterfelijkheid, terwijl we geboren zijn om op een zeker moment dood te gaan; we zijn op zoek naar absolute kennis, toch verkeren we in voortdurende twijfel. En ook: we kiezen onze ouders niet; we zijn geboren in een omstandigheid die naar tijd en plaats bepaald is. Maar hoe we op deze existentiële beperkingen reageren is vervolgens weer niet voorbeschikt, ligt niet vast.

Het is ons bewustzijn dat ons vrij maakt. Omdat bewustzijn intentioneel is, kunnen we de invloeden die op ons inwerken opmerken en ze ook begrijpen. Dan kunnen we kiezen op welke invloeden we greep willen hebben of welke we willen ontwikkelen en op grond van welke motieven we verder willen. Tussen ons zelf en de wereld is een ruimte die we kunnen benutten om 'neen' te zeggen. We zijn geen vastliggende conclusies: we kunnen weigeren om het type te zijn of te worden dat onze opvoeders en leiders van ons willen maken.

Daarin ligt onze vrijheid, het gebied van de bewuste keuze. Wij zijn vrij om in evenwicht te geraken met onze existentiële en sociale mogelijkheden, en om met in achtname van het verleden ons zelf te werpen in een toekomst, die we zelf geschapen hebben. Wij kunnen kiezen, zoals Sartre suggereerde, om niet te kiezen en te worden als een steen. We kunnen angst hebben voor vrijheid en vermijden er verantwoordelijkheid voor te dragen. Dit alles niet tegenstaande dat we uiteindelijk allen voor een groot deel verantwoordelijk zijn voor ons individuele leven, voor de sociale omgeving en voor de natuur zelf.

Deze positie kan een zachte vorm van determinisme genoemd worden. Er wordt erkend dat er oorzaken zijn die invloed op ons uitoefenen, maar deze beschouwt alle oorzaken als incompleet en met een open einde. Zulke oorzaken dringen wel een bepaalde richting op, maar beschikken niet in onwrikbare zin.[26] Het ziet kennis als onlosmakelijk van vrijheid en definieert vrijheid tegelijk als de bevrijding van externe dwang en als de mogelijkheid om de eigen vermogens tot ontwikkeling te brengen. Zoals planten verwerkelijken menselijke wezens hun aanwezige vermogens in overeenstemming met de omgeving; maar in tegenstelling tot planten kunnen zij de omgeving waarin zij zich bevinden veranderen.

Dat biedt de mogelijkheid om het binnen het anarchisme uit te werken, iets waarop Noam Chomsky wees, daarbij gebruik makend van het idee van de zelf-regulatie van de aanwezige intellectuele en creatieve vermogens van de menselijke geest.[27] Het is een soort zelf-regulatie die geen dwanginstituties of politiek gezag nodig heeft; het is juist zo dat deze alleen maar kwaad doen. Het ziet vrijheid als een uitzonderlijke voorwaarde waaronder menselijk bewustzijn en geluk kunnen gedijen en groeien. Het is een vrijheid, zoals Bakoenin opmerkte, die inhoudt: "de volledige ontwikkeling van alle materiële, intellectuele en morele krachten die bij iedereen als verborgen mogelijkheden aanwezig zijn; de vrijheid die geen andere beperkingen kent dan ons door de wetten van onze eigen natuur zijn voorgeschreven, zodat er eigenlijk gesproken geen beperkingen bestaan. Die wetten zijn ons

immers niet door een of andere wetgever die zich naast of boven ons bevindt, opgelegd: zij zijn ons immanent en inherent gegeven, zij vormen de grondslag van ons bestaan".[28]

Bovendien is het niet alleen onze geest, maar zijn het ook onze emotionele en sexuele krachten die zichzelf besturen als zij niet verstoord worden door kunstmatige beperkingen, die door dwanginstituties worden opgelegd. Het is zoals Wilhelm Reich naar voren bracht: "Onder natuurlijke voorwaarden reguleren de vitale krachten zichzelf spontaan, zonder een dwangmatige plicht of een dwangmatige moraliteit".[29] Het klassieke conflict tussen rede en verlangen is niet onvermijdelijk maar een produkt van onze sociale omstandigheden. Omdat lichaam en geest twee aspecten van de hele persoon zijn en de hele persoon zichzelf stuurt, kunnen mensen alleen in een vrije maatschappij van zelfsturende individuen hun potentiele vermogens ontwikkelen en uitgroeien tot sociale en creatieve wezens.

Dat we zelfsturende en autonome individuen zijn, betekent niet dat we als op drift geraakte atomen zonder enig contact langs elkaar heen schieten. We zijn gevormd in gehelen en we kunnen onze individualiteit alleen door middel van anderen verwerkelijken. Om een volwaardig individu te worden, moeten we volledig sociaal worden. Deze paradox verschijnt als minder problematisch wanneer we hem vergelijken met Arthur Koestlers beschrijving van de biologische en sociale individuen als 'holons' -"zelfregulerende systemen die zowel de autonome vermogens van zelfstandige entiteiten aan de dag leggen als de afhankelijke vermogens van de delen".[30] Zij beschikken over een dubbele aanleg waardoor ze zich kunnen laten gelden in hun individualiteit als autonoom geheel maar ook kunnen functioneren als geïntegreerd deel van een groter geheel.

In het licht van de controverse of wij van 'nature' goed of slecht zijn, egoïstisch of weldadig, zachtmoedig of agressief, beschouw ik het zoeken naar één onherleidbare waarde om over het wezen van de mens te spreken als absurd en te beperkend. We hebben aangeboren neigingen voor beide typen gedragingen; het zijn de omstandigheden die deze neigingen stimuleren of intomen. Hoewel de huidige autoritaire en hiërarchisch ingerichte maatschappij egoïsme, concurrentie en agressie stimuleert, is er toch een goede reden om te menen dat een vrije samenleving zonder opgelegd gezag en dwang onze weldadige en sympathieke neigingen zal stimuleren. In plaats van dat wat we in de huidige maatschappij aantreffen te veralgemeniseren, moeten we onderkennen dat het om een uitzondering gaat eerder dan om een norm. De hedendaagse ideologie, die vooruitgang vereenzelvigt met groei en concurrentie, die geluk definieert in termen van consumptie en die 'hebben' verwart met 'zijn', staat historisch op zichzelf.

De antropologie leert bijvoorbeeld dat er vele zachtmoedige samenlevingen hebben bestaan, waarin mensen niet elkaar wilden vermoorden of overheersen. Verschillende samenlevingen getuigen daarvan, zoals de Arapesh in Nieuw Guinea, de Lepchas van Sikkim in het Himalaya gebied en de pygmeeën in de Ituri regenwouden van de Kongo. Er bestaat een rijke hoeveelheid gegevens die aantonen dat voor een groot deel van de geschiedenis mensen zonder leiders vreedzaam en in onderlinge samenwerking hebben geleefd. Dit type maatschappij heeft verschillende vormen gekend van kleine groepen jagers als de eskimo's en de bosjesmannen tot de Tiv agrariërs, waarvan er een miljoen leefden in Nigeria. Zelfs in agrarische maatschappijen, die een overschot voor de leidende klasse moesten verbouwen en een over hen gestelde rege-

ring hadden, bestonden vaak een groot aantal vergaand gedecentraliseerde federaties. De bedoeïnen in het Midden Oosten en de Kabylen in Algerije regeerden zichzelf door middel van autonome dorpsraden. En ook de Santals die met over de drie miljoen mensen in oost India verbleven, namen beslissingen over zaken die hen aangingen in vrije en open vergaderingen, waarbij de dorpshoofdman voornamelijk dienst deed als vertolker van de consensus.

De anarchie van deze traditionele maatschappijen zonder leiders betekent niet noodzakelijkerwijs dat zij vrij zijn in de moderne zin, dat wil zeggen in de zin van het aan het individu voorhouden van een uitgebreid keuze-scala. Die maatschappijen worden vaak gekarakteriseerd door sexisme en age-isme (age=leeftijd; vert.), dus door de macht die aan mannen en veelal daarbij op grond van leeftijd wordt verleend. In plaats van wetten zijn er ingrijpende sancties om de overtreder van regels te hervormen en om het afwijkende individu aan te passen. Dit kunnen religieuze sancties zijn, zoals de dreiging met bovennatuurlijke straffen, en sociale, in het bijzonder uitstoting, kleinering en roddel. De kracht van de gewoonte en het gebruik is ook zeer sterk en kan domheid, intolerantie en vooroordeel in stand houden. Ondanks dit alles tonen deze maatschappijen aan dat menselijke wezens hebben geleefd en kunnen leven zonder dwanginstituten en autoritaire leiders.[31]

In de recente geschiedenis hebben zich verschillende pogingen voorgedaan om op uitgebreide schaal een 'gemenebest' te verwerkelijken, gebaseerd op aloude patronen van coöperatie, gecombineerd met een modern verlangen naar persoonlijke vrijheid. De zelfbesturende wijken in de Parijse Commune blijven inspireren. De boeren in de Oekraine tijdens de eerste dagen van de Russische revolutie vormden anarchistische communes. Het grootste experiment tot dus ver speelde zich af tijdens de Spaanse revolutie, toen de boeren in Aragon en Valencia en de arbeiders in Barcelona zichzelf organiseerden in communes en raden en zij in de burgeroorlog tegen Franco in anarchistische eenheden vochten. Het feit dat de revolutie stuk liep, waaraan vooral externe factoren debet waren, verandert niets aan de zaak dat het anarchistisch ideaal deelsgewijs gerealiseerd was en toonde aan dat het uitvoerbaar was.

Het huidige verloop van de geschiedenis lijkt te gaan in de richting van meer centralisatie, militarisering en autoritaire staten, maar de verloren gegane resultaten van gebrekkige anarchieën kunnen ons veel vertellen over hoe men een maatschappij kan organiseren zonder leiders. Zij tonen aan dat de natie-staat alleen een recente ziekte is van het politieke lichaam. Bovenal herinneren zij ons aan de belangrijke waarheid dat vrijheid de moeder en niet de dochter is van orde. Hoewel er heden ten dage geen zelfbewuste anarchistische maatschappij bestaat, tonen de grote sociale experimenten van de laatste honderd jaar aan dat het gaat om een steeds aanwezige mogelijkheid en een onuitroeibaar deel van de menselijke potentie. Een vrije maatschappij behoort tot het rijk van de objectieve mogelijkheden. Er bestaat geen voorbeschikt patroon van de geschiedenis, geen ijzeren wet van de kapitalistische ontwikkeling, geen rechte weg die we moeten volgen. Hoewel de geschiedenis steeds mede wordt bepaald door voorgaande omstandigheden, maken we ze zelf; en zoals het verleden kan de toekomst er afhankelijk van onze keuzen en handelingen autoritair of libertair uitzien.

BOOKCHIN

De mythe dat de menselijke natuur in essentie een vastliggend gegeven zou zijn is nu ontmaskerd en er is een alternatieve

kijk op de menselijke beperkingen en mogelijkheden gegeven. Ik zou nu enige morele gevolgtrekkingen willen behandelen. Hoewel de natuur niet de mogelijkheid uitsluit van vrijheid en autonomie, is het moeilijk om een objectieve ethiek te baseren op een filosofie over de natuur, zoals Kropotkin eens en Murray Bookchin nu trachten te doen.[32] In de eerste plaats wordt bij zo'n poging over het hoofd gezien dat het in strijd met de logica is om te beweren dat iets *behoort* te zijn omdat het er *is*. Een studie van agressie kan al dan niet licht werpen op agressie bij de mens; het zegt niets over de vraag of agressie goed of slecht is. Stirner heeft gelijk als hij benadrukt dat mensen waarden scheppen. Wij hebben de neiging om in de natuur datgene te zien wat wij willen vinden. De strategie van mensen als Kropotkin en Bookchin, evenals die van de Sociaal-Darwinisten en hun hedendaagse tegenhangers de sociobiologen maken deze fundamentele vergissing.

Toch zou ik willen betogen dat het belangrijk is om een evolutionair perspectief te hebben dat erkent dat de mensen in het verleden veranderd zijn en in de toekomst waarschijnlijk zullen blijven veranderen. Het maakt ons er van bewust dat wij een soort zijn temidden van andere soorten en dat er alleen een gradueel en niet een fundamenteel verschil is tussen ons en andere dieren. We maken niet alleen deel uit van de mensheid maar van een wijdere gemeenschap van levende wezens. We hebben geen van God gegeven voorrechten om de managers van het kosmische proces te worden of de heersers over de schepping.

Nog belangrijker is dat we een ecologisch perspectief zouden moeten ontwikkelen dat de mensheid als een onscheidbaar deel ziet van het levende web van de natuur, dat erkent dat onze overleving afhangt van het overleven van onze ecologische omgeving en dat de verschillende soorten beziet als intrinsiek waardevolle leden in een niet-hiërarchische wereld. De volledigheid van het geheel en de volledigheid van een deel zijn wederzijds van elkaar afhankelijk. Dit wil niet zeggen dat we louter en alleen een beroep moeten doen op doelmatigheid om het verspillen van de aarde door de mensheid een halt toe te roepen. Evenmin houdt het in dat alle organismen gelijke burgers zijn in een democratie van de biosfeer.[33]

Ik zou, in tegenstelling tot de biocentrische ethiek, willen betogen dat alle organismen niet van gelijke waarde zijn. Zij bezitten geen gelijke 'rechten' die het recht op een identieke behandeling zouden moeten geven. Niet alleen zijn rechten zuiver menselijke afspraken, maar zo'n redenering zou mensen en neushoorns op hetzelfde niveau stellen als het Aids virus of waterpokken. Maar terwijl de zuivere nuttigheidsberekening tot afschuwelijke conclusies kan leiden en het spreken over 'rechten' dubbelzinnig en verward is, geloof ik wel op grond van het vermogen om te voelen -pijn lijden en geluk beleven- dat er een gelijke aandacht voor de verschillende soorten moet zijn.[34]

De graad van bewustheid moet mede een factor zijn in onze overwegingen. Hoewel zij allebei kunnen lijden, is het redelijk om te beslissen dat de belangen van een kind zwaarder wegen dan de belangen van een slak, omdat de één een grotere mate van bewustzijn heeft dan de ander. Maar ook al nemen wij deze beslissing dan moeten wij ons toch bewust blijven van de bredere beginselen van de heiligheid van het leven en de vitaliteit van de evolutie, en erkennen dat er in de wereld plaats is voor zowel slakken als kinderen.

Het is misleidend om waarnemingen over de natuur over te hevelen naar de wereld van de menselijke samenleving. Wèl is het heilzaam om het ecologisch beginsel in gedachte te houden, dat leert dat hoe meer variatie er in de natuur is, des te

groter de algehele vitaliteit is. Dit biedt een model van eenheid in verscheidenheid, verschil bij gelijkheid, verandering en evenwicht in een niet-hiërarchisch raamwerk. Toegepast op de samenleving houdt dit beginsel in dat de gezondheid van een vrije samenleving gemeten kan worden aan de hoeveelheid individualiteit die het kan verdragen en het aantal parasieten dat het kan hebben. Nogmaals, de ecologie ziet de wereld als een zelfregulerend en zichzelf ontwikkelend systeem, hetwelk de zelf-regulerende en de ontwikkelingsmogelijkheden van menselijke individuen weerspiegelt.

Wij hebben ons ontwikkeld tot de unieke bewuste en scheppende wezens die wij nu zijn en als zodanig hebben wij een verantwoordelijkheid voor de wereld. Wij zijn rationele en morele wezens. Wij zijn in de gelegenheid om deel te nemen aan het proces van de natuurlijke evolutie en om te helpen bij het verwerkelijken van de evolutionaire tendens naar grotere complexiteit, meer bewustzijn en meer individualiteit. We moeten verder gaan dan Kropotkin die nog vast zat aan de negentiende eeuwse idee van 'industriële vooruitgang' als een 'consequentie van de natuur', en we moeten de gedachte van Godwin verder ontwikkelen over het beheer van de goede dingen in de wereld.[35] We moeten niet optreden als veroveraars maar als beheerders van de planeet. Het mag dan te arrogant en te ambitieus zijn om te proberen om de natuur zelf te 'bevrijden' door zijn potentiële mogelijkheden te ontwikkelen, zoals Bookchin heeft gesuggereerd, we kunnen zeker verscheidenheid aankweken, lijden verminderen en latente levensvormen aanmoedigen.[36] Het is het waard om te benadrukken dat dit een moreel en sociaal probleem is, dat niet verward moet worden met de modieuze misantropie of vage oproepen tot universele liefde zoals in sommige delen van de groene beweging gebeurt.

Hoe scheppen wij een vrije samenleving die ecologisch gezond is? Ik geloof dat een zo wenselijke stand van zaken stapsgewijs en langs vreedzame weg bereikt moet worden. Ik ben het niet eens met Godwin die meende dat een periode van opvoeding en onderwijs vooraf dient te gaan aan de ontbinding van de regeringen. Ik deel daarentegen Kropotkins vertrouwen in het vermogen van gewone mensen om hun eigen leven vorm te geven en zichzelf te regeren. Je toevlucht nemen tot geweld om de samenleving te veranderen -wat een kleinere maar wel belangrijke richting in de anarchistische traditie is geweest- is onvermijdelijk zelfvernietigend. Zoals de voornaamste revoluties van deze eeuw -de Russische, de Chinese, de Cubaanse- maar al te duidelijk hebben aangetoond, is het onmogelijk om autoritaire middelen te gebruiken om libertaire doeleinden te verwerkelijken. De middelen en de doelstellingen moeten gelijk zijn, anders worden de doelstellingen zelf vervormd. De weg en het doel moeten één zijn. Alhoewel er een mogelijkheid is, is er geen zekerheid dat een vrije samenleving ooit bereikt wordt. Als deze ooit wordt verwerkelijkt dan zal het zijn door onze bewuste keus en door overtuigen en het geven van het goede voorbeeld.

Ik hoop dat ik die lastpost die 'menselijke natuur' heet er nu van overtuigd heb om opzij te gaan en zijn eigen bestaan eens in twijfel te trekken! Ik heb ook getracht om duidelijk te maken dat anarchisme geen kinderlijke droom is, gebaseerd op een veel te optimistische of onnozele opvatting van de mens. Het anarchisme is niet alleen de uitdrukking van een essentieel deel van de menselijke ervaring, maar het weerspiegelt ook het organische proces van de natuur zelf. Het biedt een aannemelijk ideaal voor het komende post-industriële tijdperk. Ik zie in de mens geen biologische hinderpalen die de schepping

in de weg zou staan van een samenleving die ons bevrijdt van psychologische afhankelijkheid en economische nood en ons in staat stelt om in harmonie met de ons omringende natuur de volledige mogelijkheden van onszelf tot ontwikkeling te brengen.

NOTEN

(1) Voor een recente versie van die visie, zie Leszek Kolakowski's bespreking van David Miller, *Anarchism* (London; Dent 1984) in *Times Litary Supplement*, januari 4, 1985, p. 3. Miller zelf maakt zich niet schuldig aan zo'n oversimplificatie (op.cit., p. 76). (2) William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, Isaac Kramnick (red.) (Harmondsworth: Pelican 1976, herdr. van 1798), book I, chapter IV. (3) *The Anarchist Writings of William Godwin*, Peter Marshall (red.) (London: Freedom Press 1986), pp. 172-3. Zie ook mijn *William Godwin* (New Haven, Conn. & London: Yale University Press 1984), pp. 112-3, 400. (4) Godwin, *Political Justice*, op.cit., p. 349. (5) *The Anarchist Writings of William Godwin*, op.cit., p. 61. (6) Godwin, *Political Justice*, op.cit., p. 83. (7) *The Anarchist Writings of William Godwin*, op.cit., p. 29. (8) Ibid., p. 51. (9) Max Stirner, *The Ego and its Own* (London: Rebel Press 1982), p. 39-43. (10) Ibid., p. 162. (11) Ibid., p. 291. (12) Ibid., p. 189. (13) Ibid., p. 5. (14) Ibid., p. 157. (15) Ibid., p. 169. (16) Ibid., p. 332. (17) Ibid., p. 316. (18) Ibid., p. 209. (19) Cf. John P. Clark, *Max Stirner's Egoism* (London: Freedom Press 1976), p. 53. (20) Peter Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, N. Lebedev (red.) (Dorchester: Prism Press z.j.. herdruk van 1924), p. 338. (21) Geciteerd bij George Woodcock, *Anarchism* (Harmondsworth: Penguin 1983), p. 184. (22) Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (London: Heinemann 1919, herdruk van 1902), pp. 49-50. (23) Kropotkin, *Ethics*, op.cit., p. 45. (24) Ibid., p. 45. (25) Kropotkin, *The Conquest of Bread* (London: Elephant Editions 1985, herdruk van 1913), p. 108. (26) Cf. Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (London: Methuen 1980), p. 64. (27) In een interview door Paul Barker, gepubliceerd in *New Society*, 2 april 1981, betoogt Chomsky dat "libertair links een gevestigd belang zou moeten hebben bij natuurlijkheid". Ik zou echter niet zover willen gaan als Chomsky, die gelooft in een glashelder gedefinieerde biologische conceptie van de menselijke natuur, die onafhankelijk is van sociale en historische omstandigheden. Hij aarzelt niet om het vermogen tot taal als een onderdeel van de menselijke natuur te beschouwen en beweert dat we op die gebieden "beginnen kunnen met het formuleren van een significante conceptie van 'menselijke natuur' in haar intellectuele en cognitieve aspecten". *Language and Responsibility* (New York: Pantheon Books 1979), p. 77. Cf. Carlos P. Otero, 'Introduction to Chomsky's social theory', in Noam Chomsky, *Radical Priorities*, C.P. Otero (red.) (Montreal: Black Rose Books 1981), pp. 26-8. Chomsky stelt dat het niet tegenstrijdig is om te veronderstellen dat "de essentiële kenmerken van de menselijke natuur de mensheid de mogelijkheid bieden om sociale condities en vormen te scheppen die de mogelijkheden tot vrijheid, verscheidenheid en zelfontplooiing maximaliseren". *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books 1973), pp. 395-6. Zijn nadruk op de menselijke natuur als een natuurlijk structureel fundament ondergraaft een creatieve en open kijk op de menselijke intelligentie en het menselijk handelen. (28) Bakunin, 'The Paris Commune and the idea of the state'; in *Bakunin on Anarchy*, Sam Dolgoff (red.) (London: Allen & Unwin 1973), pp. 261-2, en geciteerd bij Noam Chomsky in de *New York Review of Books* 21 mei 1970. Chomsky vergelijkt in zijn noot 11 Bakoenins opmerking over de wetten van de individuele natuur met zijn benadering van creatief denken in zijn eigen werken. *Cartesian Linguistics* (New York: Harper & Row 1966) en *Language and Mind* (New York: Harcourt 1968). In een interview door Graham Baugh, waarvan een versie gepubliceerd werd in *Open Road* (zomer 1984) erkent Chomsky echter dat "men welke sociale of politieke consequenties dan ook niet simpelweg uit taal kan afleiden". Daaraan voegt hij toe dat men weliswaar mag hopen op het vermogen "aan te tonen dat autoritaire en controlerende structuren de intrinsiek menselijke capaciteiten en behoeften beperken en vervormen, en een theoretische basis te leggen voor een sociale theorie die uitmondt in praktische ideeën om die te overwinnen", maar dat zo'n argumentatie 'enorme gaten' bevat. (29) Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm* (New York: Noonday Press 1942), p. XIX, geciteerd bij Charles Rycroft, *Reich* (London: Fontana 1971), p. 40. (30) Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine* (Chicago: Regnery 1967), p. 341. Cf. Clark, *Egoism*, op.cit., p. 98. (31) Zie Harold Barclay, *People without Government: An Anthropology of Anarchism* (London: Kahn & Averill en Cienfuegos Press 1982), in het bijzonder hoofd-

stuk 8. (32) Zie Kropotkin, *Mutual Aid*, op.cit.; en *Ethics*, op.cit.; Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto, Calif.: Cheshire Books 1982) en 'Thinking ecologically: a dialectical approach', *Our Generation* 18, 2 (voorjaar/zomer 1987). Hoewel Bookchins bijdrage tot de sociale ecologie fundamenteel en stimulerend is, veronderstelt zijn poging om een 'objectieve moraal' in de natuur te grondvesten niet alleen een rationeel patroon en een rationele orde in de natuur, maar ondergraaft deze ook de morele spontaniteit en creativiteit van de mens. Voorts brengt zijn opvatting dat de menselijke samenleving een 'tweede natuur' is die is afgeleid van de 'eerste natuur' ons in verlegenheid en lijkt zijn dialectiek waarin 'wat mogelijk is' opgesloten zit in 'wat is' onredelijk deterministisch en Hegeliaans. Tot slot betoogt hij dat er een 'menselijke natuur' bestaat, zelfs ondanks zijn suggestie dat deze bestaat uit "neigingen en mogelijkheden die in toenemende mate bepaald worden door de verankering van sociale behoeften" (*Ecology of Freedom*, op.cit., p. 114). Zo'n ruime definitie voegt nauwelijks iets toe aan de notie van 'menselijke natuur' zoals die gewoonlijk omschreven wordt. (33) Zie voor deze opvatting Bill Devall & George Sessions, *Deep Ecology* (Salt Lake City: Peregrine Books 1985), p. 67. (34) Cf. Peter Singer, *Animal Liberation: Toward an End to Man's Inhumanity to Animals* (London: Paladin 1977), p. 22. (35) Kropotkin, *Mutual Aid*, op.cit., p. 221; *The Anarchist Writings of William Godwin*, op.cit., pp. 130, 133. (36) Bookchin, 'Thinking ecologically', op.cit., p. 36. Zie ook zijn artikel 'Social Ecology versus deep ecology', *Green Perspectives*, 4-5 (zomer 1987), p. 21.

HET ANARCHISME ALS IDEAALTYPE

Marius de Geus

In libertaire kringen staat het onderwerp 'de menselijke natuur en het anarchisme' de laatste jaren volop in de belangstelling. Peter Marshall leverde (zie het voorafgaande artikel) een bijdrage aan die discussie, net als David Miller in zijn Anarchism en L. Susan Brown, Michael Duane en David Morland in het Engelse tijdschrift The Raven.[1]

Het uitgangspunt van deze discussie is dat politieke theorieën onveranderlijk uitgaan van een aantal basisvooronderstellingen over de aard en het wezen van de mens. Alle politieke filosofieën zijn immers in beginsel gebaseerd op een geheel van vooronderstellingen over de menselijke natuur. De gevolgde gedachtengang is dat wanneer de vooronderstellingen over de menselijke natuur niet juist zijn, het dragende fundament onder een bepaalde politieke theorie wegvalt en deze sterk aan waarde verliest. Op deze wijze is met name het anarchisme veelvuldig onder vuur genomen.

Kritici wijzen op het feit dat de grondleggers van het anarchisme zoals William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Michael Bakoenin en Peter Kropotkin uitgaan van een te optimistisch en dus irreëel mensbeeld. Deze libertaire denkers zouden er zonder slag of stoot van uit gaan dat de mens van nature vreedzaam is, sociaal gericht en moreel van aard. Dit mensbeeld zou echter in strijd zijn met de realiteit en daarmee zou het anarchisme een passende grondslag ontberen en niet het niveau van een utopische wensdroom overstijgen.

Deze gedachtengang werpt echter een drietal fundamentele vragen op, die ik in dit artikel wil bespreken:

- Is het feitelijk juist dat libertaire denkers zoals Bakoenin en Kropotkin er zonder meer van uit gaan dat de mens van nature 'goed' en 'moreel' van aard is, zoals de critici beweren?
- Trappen anarchistische denkers inder-

daad in een valkuil omdat de vooronderstellingen die zij nodig hebben om hun idealen aannemelijk te maken, het onmogelijk maken om te begrijpen wat er tot nu toe in de menselijke geschiedenis te zien was? (Namelijk dat de mens zich vaak helemaal niet sociaal gedraagt en zich laat onderdrukken.)

- Zelfs al zouden we, terwille van het argument, aannemen dat het mensbeeld van veel anarchisten te optimistisch is, houdt dit dan zonder meer in dat het anarchisme als politieke theorie onhoudbaar is en niet meer relevant?

BAKOENIN EN KROPOTKIN

Wat zijn de ideeën van libertaire denkers als Bakoenin en Kropotkin over de menselijke natuur en is de bekende kritiek op hun mensbeeld eigenlijk wel terecht?

Michael Bakoenin stelt in zijn werk niet simplistisch dat de mens van nature een goed en moreel wezen is, maar dat de moraal in hoge mate afhangt van de maatschappelijke organisatie waarin men leeft. Hij geeft toe dat er onder *alle* omstandigheden wel een beperkt aantal "parasitaire, kwaadaardige en gevaarlijke individuen" zullen bestaan, maar hij is er in het algemeen van overtuigd dat "individueel en sociaal kwaad in veel mindere mate terug te voeren is tot bepaalde individuen dan tot de manier waarop we zaken organiseren en tot sociale rangordening".[2]

De moraal van het individu is volgens hem meer afhankelijk van de leefomstandigheden en de omgeving dan van zijn wil. Hij ziet de mens als een produkt van de sociale omgeving waarin deze functioneert. Die omgeving nu wordt gekenmerkt door politieke, sociale en economische ongelijkheid en dàt veroorzaakt immoreel gedrag. Wat kan men verwachten van iemand die wordt onderdrukt, uitgebuit en nauwelijks of geen scholing ontvangt? Verandering van de organisatie van de maatschappij in anarchistische zin zal de moraal van de mens positief beïnvloeden. "Als we de hedendaagse samenleving zedelijk willen verbeteren", aldus Bakoenin, "moeten we beginnen met de algehele vernietiging van die politieke en sociale organisatie die gebaseerd is op ongelijkheid, privileges, goddelijke autoriteit en minachting voor de mens".[3]

Bakoenin suggereert dus *niet* dat de mens de goedheid zelve is, maar hij maakt de redenen van immoreel gedrag duidelijk en laat zien dat *verandering* in positieve zin mogelijk is door in te grijpen in de maatschappelijke structuren en verhoudingen.

Kropotkins benadering wijkt hier niet veel van af. Ook hij beweert niet dat de mens van oorsprong een 'engel' is, maar dat de maatschappij zelf verantwoordelijk is voor anti-sociaal en immoreel gedrag van de mens: "driekwart van alle zaken die ieder jaar weer voor onze rechtbanken komen, vinden direct of indirect hun oorsprong in de huidige chaotische staat van de samenleving op het gebied van het voortbrengen en verdelen van onze rijkdommen -en niet in een perverse menselijke natuur!".[4]

De economische uitbuiting en de staatsonderdrukking die de kapitalistische maatschappij kenmerken, zouden plaats moeten maken voor gezamenlijk werken, gelijk bezit en gelijke beloning. De sociale gelijkheid die hier het gevolg van was, zou leiden tot een grote onderlinge solidariteit en tot een verhoging van het morele niveau met als consequentie een ongekende harmonie en bindingskracht:

"Men begint nu te begrijpen dat als menselijke samenlevingen zich in die richting ontwikkelen, dwang en bestraffing noodzakelijkerwijs zullen afsterven. Het grootste obstakel bij het steunen van een bepaald ethisch niveau in onze huidige samenlevingen vormt het ontbreken van sociale gelijkheid. Zonder werkelijke ge-

lijkheid kan het gevoel voor rechtvaardigheid nooit algemeen ontwikkeld raken, omdat rechtvaardigheid de erkenning van gelijkheid inhoudt; in een maatschappij daarentegen waarin de beginselen van de rechtvaardigheid niet bij iedere stap op bestaande ongelijkheden in rechten en ontwikkelingsmogelijkheden stuiten, zullen ze onvermijdelijk uitwaaieren en deel gaan uitmaken van de gewoonten van de mensen".[5]

Sociale gelijkheid zou een universele ontwikkeling van het menselijk gevoel voor rechtvaardigheid mogelijk maken; rechtvaardig handelen zou een gewoonte van de mensen worden en zich alom verspreiden.

Overigens stelt Kropotkin wel dat bij mens en dier "een zeker moreel gedrag" zit ingebakken. Want, zo stelt hij: "Er is geen samenleving mogelijk zonder zekere algemeen erkende morele principes".[6] Morele gewoontes zijn noodzakelijk aanwezig vanwege het voortbestaan van de soort. Hij wijst dan zoals bekend op de bereidheid tot samenwerking en het geven van onderlinge steun, volgens hem een veel belangrijker factor voor het voortbestaan van de soort dan de zo vaak genoemde 'strijd om het bestaan'.[7]

Daarnaast mag niet vergeten worden dat deze denkers het nodige verwachten van opvoeding en onderwijs in een libertaire samenleving. Scholing en opvoeding zouden 'bevrijdend' van karakter moeten zijn, gericht op respect voor de medemens en op verhoging van het algemene morele niveau.

Zo zien we dus bij Bakoenin en Kropotkin, maar overigens ook bij andere anarchisten zoals Godwin en Proudhon, geen naïef vertrouwen dat alle mensen zonder meer goed en ethisch zijn. Maar wèl ziet men een optimisme over de *veranderbaarheid* van het individu en de gunstige invloed die kan uitgaan van een rechtvaardige en vrije organisatie van de samenleving, alsmede van een bevrijdende opvoeding en scholing.

Veel van de gebruikelijke kritiek op het mensbeeld van de libertaire denkers kan derhalve relatief eenvoudig ontzenuwd worden. Hun uitgangspunten blijken bij nader onderzoek niet van realisme gespeend en zijn in feite helemaal niet zo optimistisch van aard als de kritici ons wel willen doen geloven.

VALKUIL

David Miller heeft gewezen op de valkuil waarin anarchisten gevangen lijken te zitten: "de veronderstelling dat zij hun idealen plausibel moeten maken, maakt het hen tegelijkertijd onmogelijk om te begrijpen wat al gebeurd is en nu gebeurt".[8] Hoe kan het zo zijn dat wanneer men er van uit gaat dat de mens sociaal van aard is, diezelfde mens het toestaat dat zijn (of haar) ware aard wordt ontkend en onderdrukt door repressieve instituties zoals Kerk en Staat?

Het valt niet te ontkennen dat dit inderdaad een centraal dilemma is voor anarchisten. Toch hoeft dit geen onoverkomelijk probleem te vormen.

De argumentatie van anarchisten is doorgaans niet alleen dat de mens van nature een neiging heeft tot samenwerking en verantwoordelijk gedrag (zie *Mutual Aid*, Kropotkin), maar vooral ook dat dit onderdeel van de menselijke natuur *verder te ontwikkelen en te stimuleren* is. Het anarchisme is een haalbaar alternatief wanneer men er in slaagt om de bepaalde attitudes van de mens tot verdere ontwikkeling te laten komen.

Het feit dat veel mensen zich momenteel juist niet sociaal en vaak weinig verantwoordelijk gedragen, maakt alleen maar duidelijk dat mensen zo 'kunnen worden', wanneer het produktiesysteem, Kerk en Staat als onderdrukkende apparaten fungeren. Met name de politiektheoreticus C.B. Macpherson heeft in zijn

The political theory of possessive individualism op overtuigende wijze aangetoond dat het kapitalistische economische systeem de mensen opzadelt met oneindige behoeften, met hebzucht en jaloezie.[9] De 'slechtheid' van de moderne mens vindt volgens hem zijn diepste wortels in het concurrentiemechanisme, het nastreven van winst en het bezitsindividualisme, welke kenmerkend zijn voor de kapitalistische produktiewijze.[10]

De mens heeft, hoe men het ook bekijkt, bepaalde keuzemogelijkheden en kan beslissen om zich anders op te stellen, om zich te veranderen. Er bestaat toch een niet onaanzienlijk aantal mensen die, hoewel zij leven in een kapitalistische maatschappij met al haar verlokkingen, weigeren om mee te doen aan het bezitsindividualisme, het consumentisme en het egoïsme van dit type samenleving? Dit aspect van het bestaan van verschillende keuzemogelijkheden wordt soms over het hoofd gezien, maar is toch evident aanwezig. In zijn bijdrage aan de discussie over anarchisme en menselijke natuur verwoordde David Morland deze redenering als volgt: "De mens maakt deel uit van de natuur en heeft zijn eigen natuur, maar hij heeft het vermogen om boven de natuur en zijn natuur uit te stijgen, om vrij te denken en zelfs vrij te handelen".[11]

Het lijkt er eerder op dat de kritici van het anarchisme in een val zitten opgesloten. Zij tuimelen namelijk in de belangrijkste val van het conservatisme: 'wat is' vormt de norm voor 'wat zou behoren'. Conservatieven gaan principieel uit van de juistheid en het belang van de historisch gegroeide situatie en verheffen deze tot norm van de toekomst. Daarbij zien zij over het hoofd dat de geschiedenis zich soms via toevalligheden ontwikkelt en gemakkelijk een andere loop had kunnen nemen.

Libertairen wijzen juist op het punt dat er in de geschiedenis ontsporingen kunnen plaatsvinden van tradities, levenswijzen en instituties. Bijstelling vanuit een 'normatief' standpunt, zoals anarchisten die bepleiten, kan in die gevallen een harde noodzaak zijn vanwege het beperken van menselijk leed en het realiseren van rechtvaardige verhoudingen in de maatschappij.

RELEVANTIE

Tenslotte de laatste vraag die ik in dit kader wil behandelen. Zelfs al zouden we aannemen dat het mensbeeld van veel anarchisten enigszins aan de optimistische kant is, houdt dit dan zonder meer in dat het anarchisme als politieke theorie onhoudbaar is en niet meer relevant, zoals de kritici beweren? De lezer voelt al aankomen dat ik deze stelling in het geheel niet deel.

Het genoemde standpunt zou wellicht juist zijn wanneer men er van uitgaat dat het anarchisme een statisch, onveranderlijk en 'absoluut' ideaal vormt, dat uitgaat van één vaststaand mensbeeld. Dit is echter geenszins het geval. In het mensbeeld van anarchisten zit 'beweging' -zij gaan ervan uit dat de mens zich ontwikkelt in een evolutionair proces. Het anarchisme is een politieke theorie met een open einde.

Naar mijn mening is het een weinig vruchtbare benadering om het anarchisme als een absoluut ideaal te zien. Op die manier wordt gesuggereerd dat de voornaamste grondleggers van de libertaire ideeën streefden naar de *absolute* vrijheid van het individu, gepaard gaande met de *volledige* afschaffing van alle macht en gezag. De grondleggers van deze ideeën zagen bepaald wel in dat de 'organisatie van absolute vrijheid' een onmogelijkheid, een mythe was, dat het beste waarop men kon hopen deel- of quasi-anarchie was, de maximalisering van vrijheid, de minimalisering van macht en gezag.



Het lijkt zinvoller om anarchisme te zien als *ideaaltype*, een geaccentueerde, gestyleerde versie van een wenselijke samenleving, zonder daarbij de illusie te koesteren dat een volledig anarchistische samenleving ooit heeft bestaan of in de toekomst zal bestaan, vergelijkbaar met bijvoorbeeld onze notie van democratie. Een volmaakte democratie heeft ook in het oude Griekenland niet bestaan, zal er nooit komen, maar toch bestaat er een ideaaltypische opvatting die telkens in de discussie wordt betrokken. Anarchistische ideeën kunnen op deze wijze als referentiepunt dienen voor het beschouwen van de werkelijkheid.[12]

Daarnaast blijft het anarchistisch ideeëngoed uiteraard ook van belang als *raamwerk van interpretatie*, als perspectief met behulp waarvan men naar de werkelijkheid kan kijken. Het anarchistisch perspectief, de gebruikte analyses, concepties, categorieën en metaforen stellen ons in staat om *anders* tegen de omringende werkelijkheid aan te kijken. Onze gedachtenkaders worden bevrijd en er komen nieuwe perspectieven te voorschijn.

De relevantie van het anarchisme komt op basis van de bovenstaande argumenten dan ook niet fundamenteel in het geding, ook al *zou* het mensbeeld van de voornaamste aartsvaders van deze politieke theorie te optimistisch zijn. Het anarchisme houdt méér in dan alleen een theorie over de menselijke natuur en een utopische schets van een toekomstige maatschappij die valt of staat met de juistheid van het gehanteerde mensbeeld. In het licht van deze belangrijke relativering moet de discussie over de menselijke natuur en het anarchisme dan ook wel worden geplaatst.

NOTEN

(1) Zie David Miller, *Anarchism*, London 1984. L. Susan Brown, *Anarchism, Existentialism and Human Nature; a Critique* (The Raven 5), Michael Duane, *Anarchism and Nature: 1* (The Raven 7), David Morland, *Anarchism and Nature: 2* (The Raven 7). (2) Michael Bakunin, *Selected Writings*, edited by Arthur Lehning, Grove Press, New York 1974, p. 167. (3) Ibid., p. 68. (4) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Anarchist Communism, edited by R. Baldwin, Dover Publications, Inc., New York 1970, p. 71. (5) *The essential Kropotkin*, Modern Science and anarchism, E. Capouya en K. Thompkins, New York 1975, p. 73. (6) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Anarchist Communism, p. 73. (7) Ibid., p. 74 (8) David Miller, *Anarchism*, p. 63. (9) C.B. MacPherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford University Press, Oxford 1975, onder andere hoofdstuk VI. (10) Zie ook het interessante boek van Hans Achterhuis, *Het Rijk van de Schaarste*, Ambo, Baarn 1988, deel 1 en II. (11) David Morland, *Anarchism and Nature: 2*, in *The Raven* no. 7, juli 1989, p. 287. (12) Deze stelling werd eerder door mij ontwikkeld in *'De libertaire geest uit de fles: over de relevantie van anarchistische ideeën'* in Staatkundig Jaarboek 1987, Ars Aequi Libri, Nijmegen 1987, pp. 102/103.

PROJECT DIENSTWEIGERAARS

Voorjaar 1992 zal op initiatief van het *Documentatiecentrum Vrij Socialisme* (postbus 14045, 3508 SB Utrecht) een project van start gaan over dienstweigeren. Studenten van de RU Groningen zullen oud-dienstweigeraars (die nu totaalweigeraars heten) interviewen. Het project wordt voorbereid door Rudolf de Jong van het IISG, Bert Altena van de EUR, Homme Wedman van de RUG, Evert van der Tuin van 'tKA en Jaap van der Laan van het Documentatiecentrum. De voorbereidingsgroep roept oud-dienstweigeraars op om zich in verbinding te stellen met het Documentatiecentrum (Jaap van der Laan: 030-513622 na 18.00 uur). Voor diverse werkzaamheden vraagt het Documentatiecentrum tevens vrijwilligers.

HET LEVEN ALS ACTIEPRINCIPE: BAKOENIN, GUYAU EN CONSTANDSE

Wim van Dooren*

Volgens de dichter Leopold bestaan er twee soorten mensen: intelligente mensen zonder vroomheid en vrome mensen zonder intellect. Het zal duidelijk zijn tot welke categorie de drie namen mogen worden gerekend, die in de titel van dit artikel staan vermeld. Maar dit is niet de enige overeenkomst tussen deze drie; in feite beantwoorden ze aan de eis, die in een gedicht van Marsman wordt gesteld: ik erken maar één wet: leven.

De 'intelligente mens' Anton Levinus Constandse had inderdaad als drijfveer en leidmotief het leven; hij deed daarmee zijn tweede voornaam constant eer aan; in zijn denken werd hij daarbij zowel door Bakoenin als door Guyau geïnspireerd; Michael Bakoenin (1814-1876) preekte het 'leven' tegenover de 'wetenschap'; Jean-Marie Guyau (1854-1888) stelde als ideaal *la vie la plus intensive et la plus extensive possible.*[1] Er zijn twee machten die het echte leven belemmeren en zelfs vernietigen: God en de staat. Het leven zelf als grondmotief nemen houdt daarom een atheïstische en anarchistische positie in. Wie het leven zichzelf wil laten ontplooien, verwerpt daarmee elke autoriteit van buiten en van boven. Het leven is de innerlijke kracht en niet zelf een autoriteit, waaraan moet worden gehoorzaamd. Levend zijn is onafhankelijk zijn, maar het is niet een op de spits drijven van de eigen individualiteit. Het leven uit zich in individuen, niet in elk volslagen afzonderlijk, maar in allen gezamelijk. Het anarchisme, dat Constandse voorstaat en dat hij herkent in een aantal denkers, waaronder met name Bakoenin en Guyau, heeft als kenmerk *een vorm van individualisme, dat geenszins de solidariteit met medemensen uitsluit.*[2] Bovendien is dit anarchisme niet een in 't wilde weg erop los leven, maar een bewust gedrag; het is niet een geloof van licht ontvlambare massa's, maar een bewuste en doordachte visie. Zo is het zelfs aristocratisch en elitair te noemen, maar wel spontaan en bekommerd om het lot der mensen. Vanuit dit begrip 'leven' wil ik in het vervolg proberen aan te duiden hoe Constandse's werk moet worden begrepen en welke rol Bakoenin en Guyau daarin hebben gespeeld. Steeds weer komen we deze twee namen in zijn werk tegen: behalve met veel citaten en complete artikelen is Bakoenin ook aanwezig met een aan hem gewijde roman: *Michael Bakoenin, Russische rebel* (1948) en Guyau wordt vooral aangehaald waar het om de achtergronden van de moraal gaat. Guyau's - *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* (1855) is Constandse's leidraad in de moraal. Met grote instemming wordt de uitspraak van Guyau overgenomen, waarin deze de mens vergelijkt met *een bloem, die niet kan nalaten te bloeien, indien omgeving, voeding vrijheid gewaarborgd zijn.*[3] Aan de mininumvoorwaarden moet worden voldaan om de mens in staat te stellen zichzelf te zijn en spontaan te leven. Om die voorwaarden gaat het ge-

---

* Deze tekst van een inleiding op de Anton Constandse themadag 13 september 1986 te Amsterdam werd eerder gepubliceerd in *Rekenschap* jrg. 34, nr.1 (maart 1987).

vecht -de rest kun je aan ieder overlaten. Het is zaak, het leven zelf op zijn beloop te laten -opgelegde normen van welke aard ook kunnen slechts belemmerend werken. Het leven als actieprincipe heeft drie kenmerken: het komt in opstand tegen belemmering en inperking; het groeit en gaat vooruit, in overeenstemming met een bewustgemaakte wetenschappelijke opvatting; het verplicht tot niets.

VERZET

Het leven komt in opstand, rebelleert vanuit eigen kracht, opponeert tegen wat in de weg is; het leven heeft een vrijheidsinstinct. Het is krachtig en zeker en relativeert niet; wat in de weg staat, moet worden opgeruimd. Toch kan het leven twee tegengestelde tendenties inhouden: het kan critisch zijn, maar evenzozeer conformistisch. Het verzet kan zelfs tot conformisme worden; zich verzetten kan op een conformistische manier gebeuren. Enerzijds is er verzet tegen wat de levensstroom belemmert, anderzijds is er aanpassing aan die stroom zelf of wat ervoor wordt gehouden. Toch kan het verzet zo extreem worden doorgevoerd dat het zich tégen het leven en de levensstroom verzet en ontaardt in een opkomen voor puur eigenbelang. Typerend voor beide tendensen is Max Stirner, de 'egoïstische nihilist'. Als hij zich tegen alle vrijheidsbelemmeringen verzet, beroept hij zich niet meer op 'het leven', maar op eigen ego; gezond individualisme dat voor de ontplooiing van elk individu in solidariteit met de andere individuen opkomt, verwordt bij hem tot louter egoïsme, dat zichzelf tegenover alle andere stelt. 'Het' leven wordt 'mijn' leven. Waar Constandse Stirner bespreekt, doet hij dit met gemengde gevoelens: hij heeft alle sympathie voor diens rebellie, maar maakt er bezwaar tegen, dat hij *al te eenzijdig de nadruk heeft gelegd op het egoïsme.*[4] Tegelijk belicht Constandse de meestal verwaarloosde oproep van Stirner om te komen tot een 'bond van egoïsten'. Hij ziet hierin de bevestiging van zijn eigen opvatting, dat *zelfs het soevereine Ik slechts door gemeenschap (bestaat), hoe beperkt deze ook moge zijn.*[5]
Misschien had Constandse toch beter in dit verband zich kunnen beroepen op Camus, die veel nadrukkelijker en ontwijfelbaar de verbinding tussen verzet en solidariteit heeft gelegd. *Ik verzet mij, dus wij bestaan,* is de nieuwe variatie op de oude cartesiaanse uitspraak, zoals we die in Camus' *De mens in opstand* kunnen lezen.[6] Het nihilisme is overwonnen, omdat het verzet in de gemeenschap plaats vindt en gemeenschapsbindend werkt. Zo wordt het individu aan zijn eenzaamheid onttrokken. Het gezamelijk verzet is een gezamelijke vernietiging van wat het leven in de weg staat en is dus zelf een levensuiting. Het duidelijkst is dit weer verwoord door Bakoenin, die al heel vroeg de later beroemd geworden uitspraak heeft gedaan, dat de vernietigende kracht tegelijk de scheppende kracht is. Het klinkt dialectisch, misschien zelfs paradoxaal, maar het past in een filosofie van het levensproces, dat nu eenmaal zelf in schokken verloopt. Constandse typeert Bakoenins optreden als een *wilde storm.*[7] Het gaat om een alomvattende, totale kracht, en niet om een beetje verzet in de marge. Bakoenin noch Constandse hadden zoiets voor ogen als een fatsoenlijke. legaal en moreel getolereerde 'burgelijke ongehoorzaamheid'. Zij zouden wat meewarig lachen bij de discussies, die in de laatste tijd in Nederland en daarbuiten worden gevoerd over de vraag hoever je fatsoenshalve mag gaan met je burgelijke ongehoorzaamheid. Bij die discussies moet ik altijd denken aan het verhaal van het jongetje, dat voortdurend een blokje rond liep. Toen een surveillerend agent hem vroeg waarom hij dat steeds maar deed, antwoordde hij, dat hij besloten had van

huis weg te lopen, maar dat hij van zijn vader de straat niet mocht oversteken.

Verzet en revolutie zijn een zodanige fundamentele oppositie tegen het bestaande, dat ze nooit met de normen van het bestaande kunnen worden gedekt. Marcuse heeft ook eens geschreven, dat een revolutie altijd per definitie immoreel is, want deze is gericht tegen de bestaande orde en de erbij behorende moraal. En a fortiori tegen staat en kerk. Atheïsme en anarchisme gaan hand in hand, zowel bij Bakoenin alsook later bij Constandse. Wel zou ik hier de kanttekening willen maken, dat er toch verschil is tussen de maatschappelijke situatie waarin Bakoenin leefde (tweede helft 19de eeuw) en onze eigen tijd: destijds waren inderdaad staat en kerk de allesbeheersende machten, nu zijn er andere naast of zelfs in de plaats van gekomen. Hedendaagse anarchisten en vrijdenkers kunnen zich nog wel eens vergissen in wie hun werkelijke vijand is; soms doet hun strijd als achterhaald aan, vooral wanneer volkomen ongenuanceerd alles wat met godsdienst te maken heeft perse moet worden bestreden; Constandse had daar zelf ook een handje van. Zijn strijd tegen de politieke macht, en vooral ook tegen de macht van het autoritaire socialisme (bijvoorbeeld in de Sovjet-Unie) is nog zeer actueel. Vanuit anarchistisch perspectief stelde Constandse (in navolging van Bakoenin overigens) al vroeg de verwording van het socialisme aan de kaak: *"Het marxisme werd van socialistische beweging een burgelijk hervormingsbeweging..., die een beroep deed op achterlijke en behoudende instincten. Vandaar dat de twee grote marxistische stromingen van onze tijd zijn verworden tot dictatoriaal staatskapitalisme (het bolsjewisme) en tot burgelijke democratie (de sociaal-democratie)"*.[8]

Ondanks alle mislukte verzetspogingen en verijdelde revoluties blijft er bij Bakoenin, en in minder mate bij Constandse, een sterk optimisme aanwezig en een vertrouwen in de vooruitgang en in een betere toekomst voor de mensheid. Dit is niet zomaar een geloof, maar dit is gebaseerd op een wetenschapsopvatting, zoals die vooral in Frankrijk in de 19de eeuw, in het positivisme, heerste. Deze opvatting vinden we als vanzelfsprekend dus ook bij Guyau terug, waar hij weer voortkomt uit de ideeën van Comte. Merkwaardig lijkt het, dat Bakoenin Comte's visie met die van Hegel wist te verbinden, terwijl deze filosofen op het eerste gezicht zulke tegenstanders lijken te zijn. De eeuw van de wetenschap is aangebroken, weg met de godsdienst en metafysica: we hoeven niet meer te 'geloven', want we kunnen ons baseren op de feiten en daaruit alles afleiden wat we aan theorie op welk gebied ook, nodig hebben. Geen naïef geloof, maar bewust weten; hoe meer kennis, hoe meer vooruitgang. Deze 19de eeuwse wetenschapsopvatting doet nu overigens aan ons bijna even naïef aan als toen geloof en metafysica. Een vooruitgangs-élan en een krachtige verbeteringsimpuls kunnen er evenwel niet aan worden ontzegd.

Bakoenin zocht het leven in de metafysica, maar vond er volgens zijn zeggen, slechts dood en verveling. In de wetenschap vond hij wel leven, maar dan vooral een instrument om het leven te dienen, en iets om het te beheersen. Niets opleggen, maar laten gaan; volgen èn eventueel bijsturen. Geen moraal of ideaal aan het leven opleggen, maar ze uit de feiten laten volgen. Guyau schrijft, dat hij methodisch elke wet afschaft, die eerder of hoger is dan de feiten: *"nous avons dû partir des faits mêmes pour en tirer une loi, de la réalité pour en tirer un idéal, de la nature pour en tirer une moralité... c'est à la vie, sous sa forme à la fois physique et morale, que nous avons du demander le principe de la conduite"*.[9] De moraal dient de vooruitgang en de vooruitgang steunt de moraal; er is een parallellie tussen wetenschapsgroei en morele

groei: zo kan er van een wetenschappelijke moraal worden gesproken, die als moraal gelijke tred houdt met de ontwikkeling van de op feiten gebaseerde wetenschap; in feite gaat het om een naturalistische moraal, die zich baseert op wat uit de natuur en uit het leven is gegeven; zoals het is en wordt, zo moet het ook zijn.

MORAALCODE

In principe zijn Bakoenin, Guyau en Constandse het eens, dat er geen morele verplichting mag en kan worden opgelegd. Het leven bewaart en versterkt zichzelf, zoals Guyau meent; de mens leeft uit zijn instinct -van binnenuit en niet opgelegd van bovenaf- zoals Bakoenin stelt; elke daad, die voortvloeit uit iemands persoonlijkheid is een 'ethische' daad, schrijft Constandse. Hoe is dit vanzelfsprekende te herkennen? Wanneer leeft iemand vanuit zichzelf en is hij dan inderdaad vrij? Zou het niet zo kunnen zijn, dat men zich vergist in wat 'van nature' is en in wat 'het leven' eist, omdat men een cultureel-maatschappelijk bepaald idee heeft van 'natuur' en van 'leven'? Kunnen de spontane daden niet langs een omweg van buitenaf toch afgedwongen zijn? Wanneer we in concreto bekijken, hoe onze auteurs hun moraal invullen, dan blijken ze toch volgens een bestaande code te werk te gaan; vooral achteraf kan nu blijken hoe gedateerd en dùs maatschappij-gebonden bepaalde morele principes van hen zijn - al was het alleen al op het vlak van de sexuele moraal.

Hoe kan er overigens van 'vrijheid' sprake zijn, als elk gedrag op wetenschappelijke wijze uit oorzaken kan worden verklaard? Wie natuurlijk-spontaan leeft, als een dier, kan toch niet 'vrij' genoemd worden? Toch komt het anarchisme op voor de vrijheid van elke mens, maar is deze niet in strijd met het levensprincipe? Bakoenin heeft hier een verhelderende en beslissende begripsonderscheiding ingevoerd. Hij onderscheidt tussen 'volonté libre' en 'libre arbitre', waarbij het eerste de onbelemmerde eigen ontplooiing betekent en het tweede in strijd met de causale natuurwetten. Bakoenin als aanhanger van de negentiende eeuwse deterministische natuurwetenschap wijst de tweede vrijheidsmogelijkheid af en bepleit de eerste, die voor hem een maatschappelijke dimensie heeft. Eigen ontplooiing betekent immers een ongebondenheid aan maatschappelijke dwang en aan macht van andere mensen. Bakoenin wijst daarbij op de typische samenhang die bestaat tussen de 'libre arbitre' en de onderwerping aan goddelijke en politieke autoriteit, gepaard gaande met wetenschapsvijandigheid. Constandse onderscheidt op een vergelijkbare manier als Bakoenin tussen oorzaken en motieven van handelingen. 'Motief' is iets van buitenaf, is een (schijnbaar) gekozen oorzaak. De echte oorzaak van elke handeling ligt in ons vrije wezen. Deze oorzaak ligt zozeer in ons wezen, dat we ons bij het volgen ervan vrij voelen. De 'volonté libre' is de innerlijke oorzaak; een motief is eigenlijk een onjuist woord, en zou passen bij 'libre arbitre'. In dit verband sluit Constandse zich ook weer bij Guyau aan, als deze als oorzaak van handelen ontdekt *"de neiging van elk mens, zich wezensgelijk (identiek) te achten met een ander levend wezen."* Deze solidariteit ziet Constandse uit de aard van elk mens voortkomen; daarom noemt hij de daad, die vrij is: zedelijk, d.w.z. de daad, *"die voortkomt uit een evenwichtig, gezond gemoed, en die het geluk bevordert, om daardoor eigen lust te doen toenemen"*.[10]

Een derde element naast natuurlijkheid en vrijheid wordt door Guyau onderstreept: de bewustheid. Op de grondslag van het leven en vanuit het natuurlijk instinct, dat een onbewust oorzaak vormt komt de mens tot een bewuste rationalisering. In de mens is dit dubbele karakter aanwezig van een onbewust en een be-

wust leven. Hij heeft tot taak om eenheid te scheppen tussen de reflectie van het bewustzijn en het onbewuste instinct. Het onderwerp van de wetenschap der ethiek is om te constateren hoe de handeling, enkel en alleen door de levensinspanning voortgebracht *"sort sans cesse du fond inconscient de l'être pour entrer dans le domaine de la conscience"*.[11] Maar grondslag blijft het 'leven', dat geen solitaire, maar een solidaire zaak is. Het leven is als vuur, dat alleen bewaard blijft door zich mee te delen en voort te zetten. Er is geen autoriteit, die ons iets kan voorschrijven, wij moeten uit ons eigen leven handelen: *"geen hand leidt ons, geen oog ziet voor ons; het roer is gebroken, misschien is het er nooit geweest; wij moeten het zelf doen, het is onze taak"*.[12]

NOTEN

(1) Guyau, p. 216. (2) Constandse, *Bevrijding*, p. 7. (3) Constandse, *Grondslagen*, p. 50, 51. (4) Constandse, *Bevrijding*, p. 92. (5) Constandse, *o.c.*, p. 93. (6) Camus, p. 23. (7) Constandse, *Bevrijding*, p. 118. (8) Constandse, *Grondslagen*, p. 26. (9) Guyau, p. 215. (10) Constandse, *Grondslagen*, p. 51 & 52. (11) Guyau, p. 83. (12) Guyau, p. 222.

GERAADPLEEGDE WERKEN

Anton Constandse, *Grondslagen van het anarchisme*, Driebergen 1974^2. Anton Constandse, *Bevrijding door verachting*, Amsterdam 1976. Anton Constandse, *Het weerbarstige woord*, Amsterdam 1981. Albert Camus, *De mens in opstand*, Amsterdam 1952 (vert. door J.A. Meyers van *L'Homme révolté*, 1951). Wim van Dooren, *Bakunin*, Hamburg 1985. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, Parijs 1985 (herdruk van de uitgave van 1890).

GELD, MACHT EN DE MENSELIJKE NATUUR

Wim de Lobel

Het grote dilemma waar anarchisten zich voor gesteld zien is hoe om te gaan met het verschijnsel macht. Met zijn boek Grondslagen van het anarchisme (1938) nam Anton Constandse in feit afscheid van het anarchisme als een te realiseren ideaal. De tweede wereldoorlog gaf hem alle gelijk van de wereld. De mens heeft toen, en hedentendage nog steeds, laten zien waartoe hij in staat is. Anarchisme bleef daarom voor Constandse slechts een ideaal dat hooguit als een zuurdesem het menselijk denken kon beïnvloeden.

De vraag die ik mijzelf stel is in hoeverre het streven naar macht is in te perken tot minimale proporties. In een ideale mens kan ik ook moeilijk geloven. De rol van het geld lijkt mij in dat verband een cruciale factor die illustreert hoe de mens in het streven naar macht een werktuig heeft. Geld dat oorspronkelijk, ik denk hier aan schelpen, bedoeld was om ruilhandel te vergemakkelijken is in de loop der tijden een eigen leven gaan leiden. Daarbij komt dat het hebben van veel geld de mens macht geeft en macht corrumpeert. En we dienen wel te bedenken dat de functie van geld alleen maar berust op afspraken, omdat geld op zichzelf waardeloos is. Koning Midas die de god Dionysos als gunst vroeg dat alles in goud zou veranderen wat hij aanraakte, bewoog hemel en aarde om van deze

vloek af te komen. Om de simpele reden dat hij niet meer te eten had.
Als er morgen een andere manier van ruil, een andere manier van denken over produceren, distribueren en consumeren ingang zou vinden, dan zou veel ellende de wereld uit zijn. Want ten behoeve van onze elementaire levensbehoeften kunnen genoeg goederen geproduceerd worden om de mens een bestaan te garanderen. Natuurlijk is er dan geen plaats meer voor exorbitante rijkdom van elites. De macht van het geld, althans van diegenen die het bezitten, belet echter dat de goederen dáár komen waar ze nodig zijn. Het asociale van het geldwezen is dat er middels speculatie geld verdiend kan worden met handel in geld. Men kan zich dan goederen verwerven zonder produktief te zijn geweest. Daarom spreken de economen over een *economische* crisis, want goederen zijn er in voldoende mate aanwezig, alleen het geldcircuit stagneert. Ook rente en overwinst zijn uit den boze. Daarop heeft Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) al gewezen: eigendom is diefstal!
Daarbij speelt ook nog dat het christelijke denken ons voorhoudt dat we god Mammon (Matth. 6:24) niet mogen dienen en dat een rijke het Koninkrijk Gods niet zal beërven (Matth. 19:23-24). Laat de ware gelovige opstaan en zijn of haar stem verheffen tegen de bestaande hypocrisie. In Polen waar de rode kerk nu aan het kortste eind heeft getrokken, staat de zwarte kerk inmiddels klaar om de macht over te nemen. God zal deze machtsgreep niet zegenen, althans als we het Evangelie serieus nemen.

MORAAL

De vraag is dus of de mens nou wel of niet deugt. Heeft de kerk, die de Paulinische leer (een Evangelische variant) verkondigt, gelijk dat het de erfzonde is die op onze schouders drukt? Of zijn er nog lichtpuntjes te ontdekken op deze wereld zonder een wissel te trekken op een vermeend hiernamaals?
Peter Marshall legt het denken van William Godwin (1756-1836), Max Stirner (1806-1856) en Peter Kropotkin (1842-1921) onder de loupe. Stirner, stelt hij, was een egoïst in merg en been. Ik waag dit te betwijfelen. Wel heeft Stirner geconstateerd dat goden, machthebbers en bezitters zich baseren op het egoïsme. Zij kunnen hun wil opleggen omdat de bevoogden afzien van hun individualiteit. Hij geeft aan de slachtoffers van andermans egoïsme de raad om daartegen hun eigen egoïsme in stelling te brengen.
Egoïsme dien je met dezelfde wapens te weerstreven. Hieraan is een filosofische conclusie te verbinden, namelijk de stelling dat macht tegenover macht nivellerend werkt. Als de ene macht de andere weerstaat, is er sprake van een evenwicht. Stirner roept enerzijds op tot opstand, anderzijds adviseert hij een vereniging van egoïsten te vormen. In feite spelen 'goed' en 'kwaad' in dat geval geen rol meer. Zo zal het 'goede' het 'kwade' keren en andersom. Het is om het even. Egoïstisch belang loopt dan parallel aan sociaal belang. Stirner zegt dan ook: 'Wat goed, wat kwaad?'
In feite moraliseert Stirner en is ook hij een idealist te noemen. Daar waar het recht van de sterkste geldt, komt Stirner niet aan bod, dat heeft zijn verdere levensloop wel bewezen. De waarde van Stirner ligt dan ook daar waar hij de zelfvervreemding van de mens aan de kaak stelt en opwekt tot zelfstandig denken. Friedrich Nietzsche (1844-1900) trekt de lijn van Stirner eigenlijk door wanneer hij het heeft over de mens 'voorbij goed en kwaad': "Waar de Staat ophoudt, ziet daarheen mijn broeders! Ziet gij hem niet, de brug van de regenboog, de brug van de Übermensch?" Helaas geeft zijn filosofie aanleiding tot misverstand. De nazi's dachten met de 'Edelgermaan' zo'n nieu-

we mens gecreëerd te hebben. Dat deze ontaarding een geperverteerde versie was van het Nietzschiaanse denken hoef ik hier niet te betogen. De concentratiekampen waarboven de vlag van de vrijheid waaide (Camus) hebben op afschrikwekkende wijze laten zien hoe het *niet* moet.
Nietzsche kende zijn klassieken en greep terug op het Griekse denken: het Apollinische en Dionysische in de mens en de gedachte van de eeuwige wederkeer. Dit laatste heeft niets met reïncarnatie te maken, maar wil zeggen dat het verschijnsel mens eeuwigheidswaarde heeft in universele ontwikkelingsprocessen. Van de Griek Protagoras (485-401) immers stamt al het gezegd: *de mens is de maat van alle dingen.*
Albert Camus (1913-1960) vult dit aan door te stellen: als de mens niet onsterfelijk is, wat heeft het bestaan van een God dan nog voor zin? En Plato (430-348 v.o.j.) heeft reeds gewezen op de polariteit van rede en drift. Ligt het accent op de rede, dan zal het driftmatige beteugeld worden. Maar de wereld vertoont over het algemeen een tegengesteld beeld. Het lichaam, het bestaan, is de geest altijd een stapje voor, zegt Camus.
Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) en Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) stelden, ieder op hun eigen wijze, dat de natuur in de mens tot zelfherkenning komt. Deze gedachte vinden we al in de pantheïstische filosofie van Benedictus de Spinoza (1632-1677) geformuleerd. In de evolutionaire ontwikkeling van het denken zag Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) de zelfontwikkeling van de idee. Zijn denken is in zekere zin een synthese van het denken van Fichte en Schelling. Ook bij hem bestaan de begrippen in een dialectische correlatieve verhouding.
Hoewel de tegenstellingen zich opheffen, is er sprake van een 'opgeheven maar toch bewaard gebleven'. Geloof en verstand verzoenen zich in de rede. Goed en kwaad komen in het zelfbewustzijn tot verzoening. Kunst en religie komen op een hoger plan in de wijsbegeerte. Alleen de verhouding ondergaat een wijziging. Het is een trapsgewijs wordend denken. Het kind veronderstelt de ouders. De bloem en de vrucht veronderstellen de boom.

Wat ik hiermee tracht te zeggen is dat het niet gaat om *de keuze* russen goed en kwaad, maar *de verhouding* tussen deze begrippen. Dat zegt Stirner, en in zekere zin zegt Nietzsche hem dat na. Het Evangelie laat Jezus zeggen: "Alle zonden zullen de mens vergeven worden, behalve die tegen de Heilige Geest" (Matth. 12:31). Filosofisch vertaald lees ik er dat de mens niet aan zijn denken, zijn geest, ontrouw mag worden. Het kenmerk van de mens is immers zijn denken, verstand en bewustzijn, maar onlosmakelijk verbonden met zijn lichaam waar hij niet kan uitstappen.

ECOLOGISCHE CRISIS

Hoewel Peter Marshall de conclusie trekt dat Godwin en Stirner diametraal tegenover elkaar staan, is dit niet geheel juist. Zij vullen elkaar aan! Het lijkt erop dat Stirner slechts het driftmatige als uitgangspunt neemt. Toch is het zo dat hij daarop een correctie aanbrengt en een beroep doet op de bewustwording van de onderdrukten.
Stirner zegt in feite: het individuele bestaan noopt tot vereniging. Het pleit voor hem dat hij alle ideologieën en verwachtingen, metafysisch zowel filosofisch, ontdaan heeft van het 'hogere' ofwel verheven doelstellingen. Hier ligt natuurlijk de vraag of de aanzetten tot een andere samenleving alleen vanuit de geest zijn te verklaren. Of zijn het de omstandigheden die de mens dwingen om andere paden te gaan bewandelen? Het lijkt mij ook hier

weer dat noch het een noch het ander los van elkaar zijn te denken.
Om Godwins uitgangspunt, dat er sprake is van een universeel determinisme, kunnen we niet heen. F. Domela Nieuwenhuis (1846-1919) merkte ooit op: "We denken dat we schuiven, maar we worden geschoven".
Ik denk dat het deels de omstandigheden zijn en anderdeels het bewustzijn is die de ontwikkelingen bepalen. Een wisselwerking valt niet te ontkennen. De filosoof Maarten van Nierop behandelt in ander verband de tegenspraak in zijn proefschrift *Denken in tweespalt* (1989). Hij wijst ter illustratie van het ambivalente in de mens op de sfinx, het fabeldier met een menselijk gezicht. Sphingo betekent afknellen, wurgen. De mens die zijn raadsel niet kan oplossen, komt in een wurgende greep terecht.
Ondanks deze ambivalentie is te stellen dat het denken momenten kent dat het kan uitstijgen boven de noodwendige gang van het dagelijks gebeuren. "Verwondering is de moeder van de filosofie", wist Plato reeds te vertellen. Filosofie en metafysica, religie en spiritualiteit hebben nu niet direct te maken met het lichamelijke en materiële welzijn van de mens. De mens heeft door zijn bewustzijn een extra dimensie, die hem van creatuur tot schepper maakt. Hij ontwikkelde techniek, wetenschap en kunst.
Het is immers een verbazingwekkend feit dat de mens, al in een vroeg stadium van ontwikkeling, op artistieke wijze werktuigen en gebruiksvoorwerpen vervaardigde. Door de ontwikkeling van taal en schrift kon zijn gedachtenwereld worden doorgeven. De schrijver Gerhart Hauptmann (1862-1946) merkte op dat de oudste heilige taal van de mensheid de kunst is. Een van de oudst gevonden beeldjes, de Venus van Willendorf, dateert van zo'n 25.000 jaar her. Het denken, gevat in mythologieën, werd onder andere door Homerus (800 v.o.j.?) schriftelijk vastgelegd.

Hedentendage is het de ecologische crisis die de mens dwingt om pas op de plaats te maken, wil hij niet aan zijn driftmatige consumeren te gronde gaan. Een beroep op het redelijke denken van de mens is meer dan noodzakelijk. Zeker is dat als we op de weg van kapitalisme en vrije markteconomie blijven voortgaan, de mensheid zichzelf om zeep zal helpen. Maar het enige dat de Mammonaanbidders slechts kunnen bedenken is dat de armen moeten inleveren. Zoals altijd al is gebeurd, wordt de crisis afgewenteld op de machtelozen in de maatschappij. De elites houden de hand op de knip.
Er is dus een omwenteling nodig om de consumptiemaatschappij te herscheppen in een leefbare samenleving. Ecologisch gezien zou er harmonie dienen te ontstaan tussen mens en natuur. Onze geestverwant Murray Bookchin en hier te lande Ton Lemaire wijzen duidelijk in deze richting. Moet ik hier wellicht ten overvloede wijzen op de rol van de vrouw, verwoord door onze Amerikaanse geestverwante Janet Biehl met haar eco-feminisme? Bij dit al bedenk ik, en waarschijnlijk niet als eerste en laatste, dat rijkdom van geest in het dagelijks leven ruimschoots opweegt tegen geestloos consumentisme. Het accent moet niet liggen op het *hebben*, maar op het *zijn*!
Ik ben het met Peter Marshall eens dat de mens niet ondergeschikt moet worden gemaakt aan de natuur. Maar de mens kan de natuur niet ontberen om in leven te blijven. De mens die vanuit de natuur zich tot cultuurwezen heeft ontwikkeld, kan moeilijk zijn afkomst loochenen. Om mijn betoog af te ronden: ik denk niet dat het zozeer een kwestie is van moraal en dus een keuze tussen goed en kwaad, maar vooral een prevaleren van redelijk denken.

IN MEMORIAM: LIEUWE HORNSTRA

Na in zijn leven al vele ziekten te hebben doorstaan, overleed op 25 augustus 1990 de psychoanalyticus en publicist dr. Lieuwe Hornstra. Hornstra werd op 2 februari 1908 in Rotterdam geboren als zoon van een onderwijzersechtpaar van Friese afkomst. In 1968 verhuisden Hornstra en zijn vrouw naar het dorp Bakhuizen in de zuidwest-hoek van Friesland, waar zijn grootvader beurtschipper was geweest. Hornstra veranderde zijn voornaam Leo in Lieuwe, de letterlijke naam van diezelfde grootvader, en werd actief in de Friese beweging.
Hornstra's voorouders waren katholiek, zijn ouders niet. Toch vroeg hij al een Bijbel als verjaardagscadeau toen hij negen jaar werd en koos hij in 1958 definitief voor het katholieke geloof. Tot politieke rijpheid kwam hij binnen de vrije jeugdbeweging, de communistische partij (CPH) -waar hij spoedig geroyeerd werd-, de Dageraad en de IAMV. Bij de GIC (Groepen Internationale Communisten) vond hij de radencommunistische overtuiging die hij de rest van zijn leven aanhing. Het was in die jaren rond 1930 dat hij in Den Haag Piet Kooijman en in Leiden -waar hij eerst medicijnen, later psychologie studeerde- Rinus van der Lubbe leerde kennen. In 1933 speelde hij een belangrijke rol in het internationale Van der Lubbe Comité (zie *De AS* 82). In *De AS* 89 (Onder anarchisten) publiceerde Hornstra één van zijn laatste artikelen, over zijn samenwerking met Piet Kooijman in de tweede helft van de jaren dertig en gedurende de oorlogsjaren.

Die samenwerking leidde in 1943 tot het schrijven van *Psychologie der sociale behoeftenbevrediging: technologische en theologische dialectiek.* In *De AS* schreef Hornstra dat het enige, handgeschreven exemplaar definitief zoekraakte. Die informatie klopt op zich, maar is niet de hele waarheid. Want Hornstra begon spoedig aan een nieuwe versie. Daarvan is een getypt exemplaar bewaard gebleven. Die ligt in het Frysk Letterkundich Museum in Leeuwarden. In essentie wijkt het werk niet af van de samenvatting die Hornstra in dit blad publiceerde, maar het is interessant genoeg om er langer bij stil te staan.
Het bestaat uit twee delen. In deel I is het hoofdonderwerp de kritiek op Marx (omdat Marx de zuivere dialectiek opofferde aan politieke agitatie; de 'uitvinding' van Kooijman). In deel II komen psychologische problemen aan de orde. In dat deel citeert Hornstra uitvoerig en instemmend uit werk van de ethnoloog Ronhaar, vanwege diens kritiek op theorieën over het verschijnsel matriarchaat. Toch neemt Hornstra aspecten uit diezelfde theorieën over. Inconsistentie is zodoende het gevolg. Friedrich Engels wordt uitvoerig en instemmend geciteerd vanwege zijn beschrijving van de economische basis van het huwelijk. Hornstra dacht dat "wanneer de declassering massaal is geworden (...), de economische basis aan het huwelijk (is) ontnomen". En: "Eerst dan kan het huwelijk worden tot een meer of minder duurzame verbintenis van twee mensen, waarbij slechts de pyschofysische aantrekking (inclusief de teeltkeus) een rol kan spelen -iets ongekends in de historie, in alle lagen der bevolking". Opnieuw ontbreken argumenten. Waarom zou bijvoorbeeld niet iets heel anders ontstaan dan het huwelijk?

Hornstra werd sterk beïnvloed door *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* van de marxistische econoom Henryk Grossmann. Het verscheen in 1929 in Leipzig. Grossmann zag de technologie als drijfveer van verandering. Hornstra -die overigens in een later stadium ook een aanhanger van Lukacs zou worden- nam dit over. Bovendien stelde hij dat de technologische ontwikkeling voortkomt uit het "maatschappelijk tekort", waarop "alle huidige ideologieën" en "iedere cultuur" zijn gebouwd. "Slechts de ideologie der gedeclasseerden ontworstelt zich eraan", meende hij, daarmee de theorie van Kooijman overnemend, echter ook weer zonder argumentatie. Verder stelde hij dat "in het algemeen" alle "beelden en ideologieën zullen verdwijnen", wanneer ook "het relatieve tekort van maatschappelijke goederen" is verdwenen. Maar: "Beeldvorming, dus godsdienst en kunst, blijven (...) bestaan en richting geven". In de samenvatting formuleerde hij dit iets anders: "Door de reële opheffing van het maatschappelijk tekort vervluchtigen de godsdienststelsels tot wijsbegeerte. Godsdienst is soortdienst. Dienst aan God, is dienst aan de Soort, met behulp van het Beeld".

Veertig jaar later werkte Hornstra die gedachten uit in *Brieven aan Elizabeth; over Jezus en het Godsrijk* (Ten Have, Baarn 1985). In die tussenliggende periode was hij achtereenvolgens bedrijfs-

psycholoog (hij promoveerde in 1953 op een bedrijfspsychologisch proefschrift), psychiater en -vooral- psychoanalyticus. De Hornstra's waren na de oorlog bovendien bijna vijftien jaar actief als balletcritici. Mede door hun invloed werd Sonia Gaskell leidster van het Nederlands, later Nationaal Ballet.
Na zijn verhuizing naar Friesland kreeg Hornstra de tijd om de derde versie van zijn eerste 'proefschrift' te schrijven. Dat werd *Het innerlijk gezicht; de vervreemding als maatschappelijk en psychisch verschijnsel* (Contact, Amsterdam 1974). Hornstra's visie is dan niet meer gebaseerd op de theorie van Piet Kooijman, maar op het werk van Marx, met name diens begrip vervreemding en beïnvloed door Lukacs. Hornstra's inmiddels gerijpte psychoanalytische visie bevat dan op bepaalde punten pittige kritiek op Freud, maar is tevens een kritiekloze omarming van de theorie van het 'jongenverzorgingsinstinct' van de Amsterdamse dierpsycholoog en psychoanalyticus A. Kortlandt. Die omarming was gebaseerd op een ongepubliceerde lezing van Kortlandt uit 1956.

Voor anarchisten is vooral belangrijk dat Hornstra een heruitgave verzorgde van Kooijman's politieke theorie, voorzien van een biografische inleiding (*Neem en eet*; Boucher, Den Haag 1967). Hornstra schreef in *De AS* 89 dat hij en Kooijman na de oorlog al snel beseften dat er teveel haken en ogen zaten aan ongebreidelde produktieverhoging, waarop hun theorie over de declassering was gebaseerd. Kooijman had dit eerder in feite zelf al geprofeteerd: "Is dus aanvankelijk de toename van maatschappelijke goederen slechts mogelijk door individuen (...) uit te buiten, de techniek verplaatst die uitbuiting (...) op andere energiebronnen" (*Bevrijding* oktober 1935).
*Gerrit van der Meer**

*Gerrit van der Meer is journalist. Hij werkt aan een biografie over Lieuwe Hornstra. Hij houdt zich aanbevolen voor meer informatie. Zijn adres: Roptastate 174, 8926 RS Leeuwarden (058-666823).

BLADEREN 16

"Een prettige priester", aldus typeerde *Igor Cornelissen* in *Het Parool* (26-9-19990) de op 21 september jl. overleden jezuïet èn socioloog *Prof. Harry Hoefnagels*. In zijn In Memoriam noemde Cornelissen onder andere het proefschrift *La sociologie face aux problèmes sociaux* waarop Hoefnagels, bij *Raymond Aron*, promoveerde. De auteur ontwikkelde hierin een visie op de sociologie, met als fundament een principieel wetenschappelijk engagement, dat hij zijn leven lang trouw zou blijven. Zo verscheen in 1971 *Sociologie en maatschappijkritiek* waarin hij een aantal belangrijke teksten uit de zogenaamde Frankfortse School bundelde en van een inleiding voorzag. Vreemd genoeg bleef deze invloedrijke bundel bij Cornelissen onvermeld. Hetzelfde geldt voor de bundel *Wetenschap en de bedreigde menselijke toekomst* (Ambo Baarn, 1989, 186 blz., *f*29,50), dat een jaar voor zijn dood verscheen en waarin onder andere Hoefnagels' Antwerpse afscheidskollege *Wat is maatschappelijk geëngageerde sociologie wetenschappelijk waard?* te vinden is.
In het najaar van 1988 organiseerde Studium Generale in het kader van het 75-jarig bestaan van de Erasmus Universiteit en lezingencyclus over de zojuist genoemde Frankfortse School. Afgelopen september verscheen dan eindelijk de reader met de teksten van die lezingen. Bijdragen van onder andere de vorig jaar overleden studentenleider-van-weleer *Ton Regtien* en *Pim 'OV-jaarkaart' Fortuyn* (ca. *f*25,=, info: 010-4081144). Het wachten is nu nog op de *congresbundel*...
Over één van de Frankfortse sociaal-filosofen, *Walter Benjamin* (1892-1940), organiseerde het *Adorno-Archief* in samenwerking met het *Deutsche Literatur Archiv* in Merbach am Neckar afgelopen najaar een tentoonstelling. Een bijzonder fraaie katalogus daarvan verscheen als nr. 55 van het tijdschrift *Marbacher Magazin* (360 blz., 25 (!) DM, info: Postfach 1162, D-7142 Marbach a / Neckar).

Recentelijk besteedde maar liefst een drietal bladen aandacht aan *Abraham de Swaan*'s studie

Zorg en de staat (vgl. *De AS* 88).
Allereerst noem ik hier het nummer van *Beleid en maatschappij* (nr. 1990/10), onder redactie van de onlangs tot hoogleraar bestuurskunde benoemde *Percy Lehning*. *J.A.A. van Doorn* (!) in zijn bijdrage: "Het boek van De Swaan is een belangwekkende mislukking".
Vervolgens het filosofenblad *Krisis* (nr. 40, september 1990). Hierin kritische beschouwingen van *Hans Achterhuis* en *Siep Stuurman*.
Tot slot *Kennis en methode* (nr. 1990/3, uitgave Boom Meppel) met ('methodologische') kritieken van *Gerard de Vries* en *Ton Nijhuis*. In dit blad bovendien een overzichtje van *Hagendijk* over De Ontvangst van De Swaan's boek. De auteur meende *Holterman*'s recensie als volgt te moeten samenvatten: "In het anarchistische periodiek *De AS* mist men Kropotkin alsmede beschouwingen over de spanning tussen zelfverzorgende coöperaties en een centralistisch staatsapparaat". Tot slot zij vermeld dat De Swaan zijn kritici in de laatste twee bladen ook nog van repliek dient, met de kanttekening dat onder andere Holterman's bezwaren in De Swaan's 'klachtenbus' zijn blijven liggen.
Ook de socioloog *Anton Zijderveld* kreeg de afgelopen tijd nogal wat aandacht. Hij haalde *Vrij Nederland* (27-10-1990) naar aanleiding van het artikel *Van oude en nieuwe christenen* dat hij voor het CDA-blad *Christen-Democratische Verkenningen* (nr. 1990/9) schreef. Nieuw waren de ideeën die hij hierin ontwikkelde geenszins. Zie bijvoorbeeld zijn artikel *De verstatelijking van het middenveld* (*Intermediair*, 27-5-1988). Toch verbaasde het mij dat *Zijderveld* deze *move* maakte.
Minder verbazingwekkend was daarentegen de *move* van *prof. J.A.A. van Doorn* -ik noemde hem zoëven al. Zijn tamelijk rechtse opvattingen èn de affaire-van Doorn veronderstel ik hier als bekend. Zelf deel ik overigens de mening van *Karel van het Reve* (*Het Parool*, 17-11-1990): "De NRC-hoofdredaktie had die column niet kunnen nemen, maar als je zo'n stuk hebt laten passeren, moet je zo iemand dekken". Reden om hier op de affaire-van Doorn terug te komen is de column van *Piet Grijs* naar aanleiding hiervan schreef (*VN*, 10-11-1990): "Constandse en Van Doorn waren het erover eens dat een joods journalist (...) volstrekt onbetrouwbaar is. (...) In de Nederlandse intellectuele en journalistieke wereld zullen ze toch vooral bekend blijven als standbeelden van een bepaald soort antisemitisme". Op dit moment (18-11-1990) heb ik nog geen reactie op Grijs' stuk onder ogen gekregen...
Nog een professor in de sociologie (Nederland kent tenslotte nog altijd de grootste sociologendichtheid ter wereld): *Johan Goudsblom*. Van zijn klassieke *Balans van de sociologie* uit 1974 (tweede druk 1983) verscheen onlangs een derde druk... bij de SUN! (Nijmegen 1990, 200 blz., *f*29,50). Ik heb me af zitten vragen of je hier nu de SUN of Goudsblom mee zou moeten feliciteren. Hoe het ook zij: Goudsblom's inleiding in, en overzicht van, de sociologie staat wat mij betreft op eenzame hoogte. Niet alléén omdat zowaar *Proudhon*'s 'eigendom is diefstal' er in terug te vinden is.
Nog géén professor, maar wel doctor in de sociale wetenschappen is *Ruud Abma*. Hij promoveerde in Nijmegen, bij *Matthijssen*, op de 'theoretische verkenning' *Jeugd en tegencultuur* (SUN Nijmegen 1990, 151 blz., *f*29,50), waarin hij onder andere het begrip *tegencultuur* een theoretische basis tracht te geven door het te verbinden met de opvattingen van *Karl Mannheim* terzake. Een belangrijk boek vind ik, waarin de roemruchte jaren zestig op een even interessante als leesbare manier geïnterpreteerd worden.
Een laatste sociologische studie die ik hier noemen wil is die van *Bas van Stokkom* over *Sorel*, waarop hij dit jaar, bij bovengenoemde *Zijderveld*, promoveerde (Kerkebosch Zeist, 1990, 196 blz., *f*45,=). Ik las het boek nog niet. Wel de recensie van *Paul Schnabel* in *NRC-Handelsblad* (23-10-1990). "Het cum laude voor dit proefschrift vind ik (...) wel een erg hoge waardering", schreef hij, en: "Ik moet eerlijk bekennen dat van Stokkom mij niet heeft overtuigd van de actualiteit van Sorel". In het nummer over *Schijnanarchisme* besteedde *De AS* overigens aandacht aan Sorel middels een artikel van *Wim van Dooren* dat *anarcho-fascisme als schijnkombinatie* heette (De AS 54, november 1981). Van Stokkom evenwel in zijn inleiding op blz.1: "Sorels ideeënwereld staat haaks op iede-

re totalitaire leer"... Ik ben zeer benieuwd.

Via van Stokkom kom ik dan toch bij het anarchisme terecht. Hij besprak namelijk in *Civis Mundi* (1990/3) het proefschrift van AS-redacteur *Marius de Geus*.
In hetzelfde nummer trouwens een artikel van De Geus: *Ideologische achtergronden van het management-denken*, een *bewerking* van een hoofdstuk uit zijn proefschrift. Een *uitwerking* van een aantal ideeën die De Geus in zijn proefschrift ontwikkelde is te vinden in het tijdschrift *M & O. Tijdschrift voor organisatiekunde*, in een artikel getiteld *Het Platoonse, Aristoteliaanse en Bakuniaanse principe* (M & O, 1990/5, uitg. Samson Alphen a/d Rijn).
Rudolf de Jong schreef over 'de rechten van de mens' in een brochure die door de *Liga voor de rechten van de mens* werd uitgegeven (info: Dan Costastraat 71 bel, 1053 ZG Amsterdam 020-120974).
Hans Ramaer portretteerde *Piet Kooijman* in de reeks Libertaire Portretten in *De Vrije* (1990/8).
Tja, De Vrije... dat sinds enige maanden de ondertitel *anarchistisch maandblad* in de prullenbak heeft gedeponeerd. Deze portrettengalerij is zo ongeveer het enige dat je nog nieuwsgierig maakt naar het volgende nummer, maar helaas: portretten als dat van Kooijman (en die van *Carlo Tresca* en *Joe Hill*) zijn inmiddels vlaggen op een modderschuit: Welk een treurnis! En vooral: Hoe durft-ie!
Het nieuwe Nederlandse, edoch Engelstalige blad, in de vorige AS nog welwillend aangekondigd, vormt helaas een schrale troost. Of liever: vormt helemaal geen troost, want: het blad is domweg om te huilen. Van het Engels liepen bij mij in ieder geval de tranen over de rug. Dus: als je de Engelse taal wel beheerst, meld je dan op het adres J. van Lennepkade 122, 1053 MT Amsterdam! Wie weet wordt het dan nog wat met deze *International Anarchist Newsletter* waarop je je uiteraard, voor *f*26,= per jaar, kunt abonneren. Vermakelijk in het eerste nummer was Arie Hazekamps verslag van het Hongaarse *Ekotopia*-kamp: hoe warm het was en hoe ver, en ook hoe Duitse en Hollandse anarchisten de kastanjes uit het vuur moesten halen voor de Oosteuropese kameraden!

Een ander initiatief is het *LAS*, opvolger van het *LAO*, maar dan minder vrijblijvend, aldus een persbericht dat gesierd werd door de, naar ik hoop toepasselijke, kop 'Vrij en blijvend' (Info: LAS, postbus 9286, 5000 HG Tilburg).

Aandacht voor Onze Klassieken nu.
Allereerst voor *Kropotkin*, over wie *Caroline Cahm* een studie schreef: *Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism* (Cambridge U.P., 1989, 372 blz., ca. *f*140,=). "This is the first major study of Kropotkin to appear for over a decade", meldde de uitgever trots op de cover. Een statement van *Nicolas Walter* in het sinds enige tijd om de veertien dagen verschijnende *Freedom* over dit boek lijkt mij nochtans dodelijk: "Kropotkin became involved in revolutionary anarchism *after* it had risen"...
In dezelfde bijdrage schreef Walter ook over de *Bakoenin*-studie van *T.R. Ravindranathan, Bakunin and the Italians* (McGill-Queens U.P. Montreal, 1988, ca. *f*140,=). "(...)It provides an impressive account of aspects of Bakunin and the Italy which are little known in Britain". Dit lijkt mij bij de beoordeling van een academische studie over Bakoenin hooguit van secundair belang. Van meer gewicht lijkt mij het antwoord op de vraag wat *Ravindranathan* met zijn boek aan de *Bakoeninologie* heeft toegevoegd. Bijzonder weinig, meent *Jaap Kloosterman* in de *International Review of Social History* (1990/1). "*Bakunin and the Italians* is too shallow for the epic and too honest for the shallow trends in Bakuninology. But then maybe Bakuninology is at its end. Maybe something should replace it", aldus Kloosterman.
De Travenologie biedt in ieder geval duidelijkere perspektieven. *Bladeren* ontving tenminste een kloeke biografie van B. Traven, met als ondertitel *Biographie eines Rätsels* door Harvard-hoogleraar *Karl S. Guthke* (Büchergilde Gutenberg, Frankfurt a/M. 1990, 840 blz., 72 DM). Deze eerste echte biografie van B. Traven zal evenwel niet de definitieve zijn. in *Het Parool* (10-11-1990) meldde *Katrien Gottlieb* namelijk dat bij het Berlijnse veilinghuis *Gerda Bassenge* een 'verhelderende' bundeling brieven van Traven onder de hamer kwam. Er schijnt iets met de handschriften of zo aan de hand te zijn.

Hopelijk wordt een en ander verwerkt in de aangekondigde Engelse versie van Guthke's biografie!

Max Stirner, voor het gemak reken ik ook hem nog maar even tot Onze Klassieken. Ten onrechte denk ik volgens *Jan J.B. Kuipers* die in het *Hollands Maandblad* (oktober 1990) over *Het Ik van Max Stirner* schreef. *Kuipers*, eindelijk verstandig geworden, rekent overigens vooral af met zijn eigen anarchistische flirtations, jeugdzonden, die hem bij deze vergeven zijn. Verder, wat Stirner aangaat: ik zag de aankondiging van een brochure met de nieuwsgierigmakende titel *Der Einzige und die Milchwirtschaft*. Het is een *Anares* Reprint van Martin Kessel (12 blz., 4.20 DM); te bestellen bij Anares-Medien, Brüsseler Platz 19, 5000 Köln 1.

De laatste Klassiek die ik hier noemen kan is Erich Mühsam. In Lübeck slaat, hopelijk met succes, de *Erich-Mühsam-Gesellschaft* haar vleugelen uit. In wat een reeks geschriften moet worden, verscheen een brochure van *Chris Hirte, Wege zu Erich Mühsam* (info: c/o Kunsthaus, Königstrasse 20, 2400 Lübeck).

Nieuws ook van het marxistoïde front.

In het doorgaans sympathieke blad *'t Kan Anders* beantwoordde het Groen-Linkse kamerlid *Wilbert Willems* de vraag: *Hoe groen was Marx?* "De filosofie en ekonomie van Marx is nog steeds een nuttig analyse-instrument, zeker voor socialisten en de milieubeweging", concludeert Willems, na een flinterdun betoog (*'tKA* 1990/4, info: Vlamingstraat 82, 2611 LA Delft).

In *Vrij Nederland* (17-11-1990) schreef *Igor Cornelissen* een prachtig stuk over de bibliograaf van zijn 'old man', *Leon Trotski*.

Eveneens aandacht voor Trotski in *Die Zeit* (31-8-1990). De kop boven het artikel van *Heinz Abosch* was veelzeggend: *Abschied eines Revolutionärs: Das dramatische Leben und Sterben des Altbolschewisten Leo Trotzkij: Erst Kritiker, dann Künder der Diktatur*.

Op 22 oktober jl. overleed de ten onzent bekende structuralistische marxist *Louis Althusser*. Volgens *Paul Scheffer* was Althusser in het dagelijks leven "beminnelijk en prettig anarchistisch" (NRC 24-10-1990)... Daar was in zijn werk weinig van te merken. Bij zijn "strenge poging om het marxisme als kritische wetenschap te vrijwaren van stalinisme èn humanisme" (Scheffer) lag het accent volgens mij wel wat èrg eenzijdig op het laatste.

Tot slot wil ik wijzen op de bundel *Karl Kautsky and the social science of classical marxism*, samengesteld door Kautsky's kleinzoon *John H. Kautsky* (Brill Leiden, New York etc. 1989, 127 blz., *f*55,=). Bijdragen van onder andere de Kautsky-specialisten *Steenson* en *Salvadori* (beiden publiceerden een biografie van deze uitermate boeiende marxist), van de hier bekendere Britse marxist *Tom Bottomore*, alsmede een tweetal teksten van Kautsky zelf, waarvan ik hier zijn *Nature and Society* (oorspr. 1929) niet onvermeld wil laten.

Natuur is in, zoveel is duidelijk, ook onder filosofen. *Wijsgerig Perspektief* kwam met een themanummer over *Natuurfilosofie in het Duitse idealisme* (nr. 31:1, september 1990), met bijdragen over Kant, Fichte, Schelling en Hegel. *Wim van Dooren* in een inleiding over *Schelling*: "Deze meest verguisde en verwaarloosde filosoof van de vier blijkt nu het meest te zeggen te hebben over onze huidige milieuproblematiek. Dit komt doordat hij als romantisch filosoof het instrumentele denken overschrijdt en de weg wijst naar spontaniteit en creativiteit in natuur en kunst".

Het filosofisch getinte blad *History of European Ideas* kam met een themanummer over *European Ecology* (nr. 1990/4). Het is allemaal wat eurocentristisch ben ik bang, maar desondanks aandacht voor *Octavio Paz* (die op het moment van verschijnen nog *niet* de Nobel-prijs voor literatuur gewonnen had) en verder voor het internationale recht, Jean-Jacques Rousseau, Goethe's balladen en het milieudebat in de christelijke kerken.

Bestaat er nog een kraakbeweging? In Nederland niet of nauwelijks. Alleen volgens voorheen de *Haagse Post* (HP, 9-6-1990) wel. *Krakende welstand* stond er met grote letters op de omslag, en: 'Hoe de kraakbeweging zichzelf voorziet van luxe residenties'. Inmiddels kwam de *Vereniging Het Voormalig Handelsblad-complex* met een soort Ter Verantwoording-brochure: *Wat nou, nrc gebouw* (*f*7,50 incl. porto,

distributie ASW 020-5230130).
Voor het Echte Kraken moeten we intussen toch ergens anders zijn. In het voormalige Oost-Berlijn bijvoorbeeld. Daar traden de Grünen (Alternative Liste) onlangs uit het stadsbestuur: men wilde niet langer de verantwoording dragen voor het ouderwets-grondige politieoptreden tijdens ontruimingen halverwege de maand november. Intussen was het op 9 november een jaar geleden dat De Muur viel, een feit dat in de pers breed werd uitgemeten. Evenwel ook literaire aandacht voor deze, hoe je het ook wendt of keert, historische gebeurtenis. *Cees Nooteboom* schreef *Berlijnse notities* (Arbeiderspers Amsterdam, 1990, 192 blz., *f*29,90). En bij *Bert Bakker* moet inmiddels het *Berlijns Dagboek 1989-1990* van *Robert Darnton* verschenen zijn. Een voorpublikatie stond in *De Volkskrant* van 10-11-1990. Eerder dit jaar ontving *Schritt für Schritt*, een uitgave van de *Gesellschaft der behutsame Stadterneuerung Berlin* (Berlin 1990, 132 blz., ca. 25 DM). Natuurlijk weer een prachtboek, alleen toch jammer dat er in werkelijkheid steevast, per definitie, niet *behutsam* wordt opgetreden.
"Immer gleich und immer neu", dat is het oordeel van fotograaf *Helmut Newton* over de stad van wie *Die Zeit* Berlijns werk publiceerde (*Zeitmagazin* 21-9-1990). De zondagbijlage van *El Pais* (11-11-1990) was eveneens aan Berlijn gewijd. Hierin trouwens ook een interview met *Daniel Cohn-Bendit*.
Op 8 november was de Britse stedebouwkundige en anarchist *Colin Ward* in Nederland. Hij sprak in Delft de eerste *Cornelis van Eesteren*-lezing uit, een en ander in het kader van de *Wereldstedebouwdag*. Vreemd genoeg werd hierover in *NRC-Handelsblad* -de krant was medeorganisator- met geen woord gesproken. *De AS*, die over de Nederlandse rechten van Wards lezing beschikt, zal de tekst vermoedelijk als brochure uitbrengen.

Ik ben toe aan de gebruikelijke varia.
In nr. 1990/5 van het literaire blad *Nieuw Wereld Tijdschrift* stond een interview van *Frank Albers* met *Noam Chomsky* over Nicaragua onder de titel *De rol van de kenner*. Chomsky blijkt er in deze (ook?) een van-dik-hout-zaagt-men-planken-visie op na te houden. Ik kon er in ieder geval met de beste wil van de wereld geen anarchistische elementen in terugvinden. En dat terwijl de sandinisten inmiddels toegaven grove fouten gemaakt te hebben: zie bijvoorbeeld het interview met ex-president *Daniel Ortega* in *Vrij Nederland* (22-9-1990). En wat te denken van een uitspraak van de sandinistische dissident *Alan Bolt*: "De revolutie is iets geworden dat moordt en rooft" (*De Groene*, 7-11-1990).
Intussen besteedde *Amandla*, het blad van het Nederlandse *Komitee Zuidelijk Afrika*, dan eindelijk aandacht aan de 'verwarrend innige band' tussen het ANC en de Zuidafrikaanse communistische partij (*Amandla* oktober 1990, info 020-270801).
Zoveel is duidelijk: internationale solidariteit is dezer dagen niet gemakkelijk. Misschien is dat ook wel nooit anders geweest.
De *Internationales* komen in ieder geval nooit meer terug, ook al is de wetenschappelijke belangstelling voor die Internationales groeiende. Wat de Derde Internationale betreft is dat uiteraard zeer wel verklaarbaar: eindelijk zijn, of worden binnen afzienbare tijd, de Russische archieven (beperkt) toegankelijk.
Nochtans verscheen er ook een geschiedenis van het ontstaan van de arbeidersbeweging vanuit internationaal perspektief: *M. v.d. Linden & J. Rojahn, The formation of labour movements 1870-1914*. Bij Brill in Leiden en onbetaalbaar (twee delen, totaal 781 blz., *f*275,=).
Documenten betreffende de geschiedenis van de Tweede Internationale (1889-1914) verschijnen bij de Zwitserse uitgeverij *Ed. Ninkoff* (folder op aanvraag: 8 rue Eynard, 1211 Genève 12).
"De Europese Beweging" is helaas niet zo internationalistisch. Over het *Europa tegen de stroom*, dat elementen van dat oude internationalisme *van onderop* probeert te bundelen, schreef *Tjebbe van Tijen* een bemoedigend artikel in *De Gids* (1990/6). Info over de Stichting ETDS: Jodenbreestraat 24, 1011 NK Amsterdam. En o ja: in een voetnoot las ik dat het Duitse blad *Contraste* een verslag van het in september 1989 gehouden ETDS-congres publiceerde.
(CB)

BOEKBESPREKINGEN

COLIN WARD EN MURRAY BOOKCHIN

Begin november konden we Colin Ward, de nestor van het anarchisme in Engeland en auteur van het beste populariserende boek over anarchisme -ik bedoel natuurlijk *Anarchy in action*- in Nederland begroeten. Ward kennen we vooral als redacteur en steunpilaar van de libertaire pers overzee, met als hoogtepunt het voortreffelijke maandblad *Anarchy* dat in de jaren zestig verscheen. Het formaat en het idee van themanummers ontleende *De AS* achttien jaar geleden rechtstreeks aan dat blad.

Bij een groter publiek is Ward bekend als criticus van het hedendaags bouwen, Hij is een veelgevraagd spreker op bijeenkomsten van planologen, architecten en anderen die zich met stedebouw en stadsplanning bezighouden, Daar vertolkt Ward zijn anarchistisch geluid, voortbouwend op Kropotkin, Lewis Mumford, Ebenezer Howard, Paul Goodman en Murray Bookchin. Ook in architectuurtijdschriften komt men regelmatig artikelen van hem tegen.

De oogst van vijftien jaar praten en schrijven over *housing* is nu gebundeld in het bij Freedom Press (84b Whitechapel High Street, London E1 7QX) verschenen *Talking Houses*, een tiental fraaie variaties op Wards overtuiging dat de mensen hun eigen woonomgeving moeten kunnen scheppen. Woningbouwcoöperaties, al dan niet voortgekomen uit de kraakbeweging, ziet hij als zo'n hedendaagse vorm van zelfhulp-huisvesting.

Ward was door de Bond van stedebouwkundigen en de TU Delft uitgenodigd om er de eerste *Cornelis van Eesteren* lezing te houden, zodat we nu in Nederland konden kennis maken met de verve waarmee Ward *professionals* laat kennis maken met anarchistische opvattingen en invalshoeken. Hoewel *NRC Handelsblad* één van de organisatoren van de tweejaarlijkse van Eesteren lezing is, heeft die krant en geen letter over gepubliceerd, laat staan een Nederlandse vertaling van Wards lezing afgedrukt. Reden waarom De AS overweegt om te doen waar NRC Handelsblad het af liet weten.

Een paar weken later was ook Murray Bookchin enkele dagen in Nederland. Samen met ecofeministe Janet Biehl nam hij deel aan een congres van het Transnational Institute in Amsterdam. Een prachtige gelegenheid dus om Bookchin persoonlijk het aan hem gewijde nummer (De AS 91) te overhandigen. We hoorden dat hij een aanbod van een Amerikaanse uitgever heeft aangenomen om een vierdelige serie over 'filosofie' te schrijven. Bookchin kennende zal dat een eigenzinnige speurtocht naar de wortels van het sociaal-ecologisch denken worden, een bekroning van zijn nu al omvangrijke oeuvre.

Aan zijn verblijf in Amsterdam was een reis door Duitsland voorafgegaan. Bookchin en Biehl hadden er gesprekken gevoerd met de *Grünen* en ook de voormalige DDR bezocht. Het waren de eerste stappen op de bodem van een (ex)Oostblokstaat geweest aangezien Bookchin altijd heeft geweigerd om naar communistische landen te reizen! Vandaar was het een kleine stap naar het marxisme in de VS, in dit geval Bookchins en Biehls woonplaats Burlington, de hoofdstad van de staat Vermont. Volgens Bookchin hebben anarchisten en groenen niets te verwachten van marxisten. Integendeel. Zo is de nu tot onafhankelijk socialistisch Congreslid gekozen burgemeester van Burlington een van marxisme naar populisme omgezwaaide carrièremaker die een hartgrondige hekel heeft aan libertairen.

Meer zorgen baren de *deep ecologists*, zo bleek uit Bookchins verslag. In de VS -tenslotte de bakermat van de New Age beweging- hebben Bookchin, Biehl en andere geestverwanten er bijna een dagtaak aan om de deep ecology stroming in de groene beweging van repliek te dienen, De artikelen en polemieken die Bookchin de laatste jaren heeft gepubliceerd resp, gevoerd zijn voor een belangrijk deel varianten op zijn geruchtmakende artikel 'Deep Ecology versus Social Ecology' in *Green Perspectives*, Bookchins en Biehls eigen tijdschrift. En nu ook weer, in de laatste aflevering van dat blad (*GP* 20, november 1990), stelt Bookchin dat met alle respect voor Fritz Schumacher 'small' niet altijd 'beautiful' is. Kleinschaligheid is pas revolutionair als er ook van libertaire structuren, in de vorm van *confederalisme*, sprake is. Waarmee

hij nog eens wil onderstrepen dat de New-Age groenen vaak ver van het groene anarchisme afstaan.

Wat Bookchin momenteel evenzeer bezighoudt is zijn dialectische evolutietheorie. In allerlei tijdschriften, zoals *Environmental Ethics* en *Alternatives*, heeft hij de afgelopen jaren die theorie uiteengezet, waarbij hij bestrijdt dat hij een tweede natuur (cultuur) afleidt uit de eerste natuur. Het pas uitgekomen tribuutboek van John Clark *Renewing the Earth* (zie De AS 91), een uitgave van Green Print / Merlin Press, 10 Malden Road, London NW5 3HR, bevat er een voorbeeld van ('Ecologizing the Dialectic') dat weer een korte versie is van 'Thinking Ecologically', een hersenbrekend artikel uit *Our Generation*. Bookchin bundelde deze theoretische artikelen in *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Materialism*, dat zojuist bij Black Rose (Montreal) verscheen. Naar het zich laat aanzien derhalve een boek voor de Bookchin-adept die flink heeft doorgeleerd.

Toch vieren Bookchins filosofische excursies nooit naar een theorie om wille van de theorie(vorming). Dat bleek nog eens uit de nadruk die Bookchin in ons gesprek legde op *municipalism* (lokalisme) als concrete toepassing van anarchistische ideeën. Lokalisme ziet hij als een politiek, die -wortelend in nog bestaande tradities van burgerschap en lokale autonomie- de strijd aanbindt met het centralisme van de natiestaat. Op dat lokale niveau kan het ecologische anarchisme het meest aansprekend en zinvol vertaald worden in groene politiek. (HR)

Colin Ward, Talking Houses. Ten Lectures; Freedom Press, London 1990; prijs 5 pond.
Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Materialism; Black Rose, Montreal 1990; prijs circa 30 gulden.

JAARBOEK

Sinds jaar en dag schrijft *Thom Holterman* in dit tijdschrift over de verhouding tussen recht en anarchisme. Zoals de lezers van met name *De AS 66* zullen weten, zijn de meningen binnen de AS-redactie over zijn opvattingen dienaangaande verdeeld. Het *De staat verdrukt, de wet is logen*, een tweetal regels uit de Internationale, blijkt er bij vele anarchisten, waaronder schrijver dezes, nu eenmaal goed in te zitten.

Uit het afgelopen najaar verschenen *Elfde jaarboek voor het democratisch socialisme* blijft dat niet alleen anarchisten worstel(d)en met de notie 'socialistisch recht'. Zelfs binnen de sociaal-democratische traditie heeft men er de nodige moeite mee gehad, schrijft *J.Th.J. van den Berg* in dit jaarboek. In een naar mijn smaak overigens nogal oppervlakkig uitgevallen artikel beschrijft van den Berg de 'sociogenese' van de sociaal-democratische rechtsopvatting.

Interessanter in het licht van Holtermans opvattingen over recht en socialisme vond ik *W.J. Witteveen*'s artikel over *De rechter als democratisch politiek orgaan*. Het laat zich zelfs met enige goede (kwade?) wil lezen als een voortdurende kritiek op Holtermans anarchistische rechtsopvatting. Rechters zijn -gelukkig!- ook maar mensen. Ook daar slaat de mondigheid bij tijd en wijle toe. En dus hield de rechterlijke macht zich zo nu en dan *niet* aan het gecodificeerde recht, maar werd er een beroep gedaan op wat Proudhon *la justice* genoemd zou hebben...

Het jaarboek besluit met een beschouwing over het 'onlangs' verhuisde IISG. Voor wie het nog niet wist: "Het IISG in zijn nieuwe jasje biedt de geïnteresseerden in de sociale geschiedenis niet alleen een unieke verzameling oude stukken, maar bovendien moderne faciliteiten om deze optimaal te kunnen gebruiken". (CB)

Marnix Krop, Martin Ros, Saskia Stuiveling en Bart Tromp (red.), Het elfde jaarboek voor het democratisch socialisme; De Arbeiderspers/Wiardi Beckman Stichting, Amsterdam 1990; 176 blz.; f29,90.

AMBTELIJKE ONGEHOORZAAMHEID

Het anarchisme is niet op te vatten als een eenduidige leer. Er zijn net zoveel soorten en vormen anarchismen als er anarchisten zijn. Toch moeten er elementen voorkomen die min of meer door verschillende groepen (*individueel*-anarchisten, *sociaal*-anarchisten etc.) gedeeld worden, die maken dat er iets gemeenschappelijks is. Sommige van die elementen zijn terug te vinden bij mensen die niet in één of ander kader van het anarchisme zijn opgenomen (wat

ook niet hoeft!). En andersom. Er zijn legio onderwerpen die buiten de anarchistische kring de aandacht hebben die nochtans voor die kring van belang zijn. Mark Bovens werkte aan zo'n onderwerp vanuit een bekend element. Het element betreft de individuele autonomie van de mens. Het onderwerp is ambtelijke ongehoorzaamheid.

De inzet van individuele autonomie kent zijn grenzen in de vorm van het dragen van individuele verantwoordelijkheid. Individuele verantwoordelijkheid is te tonen in institutioneel burgerschap. Institutioneel, omdat het gaat om burgerschap binnen instituties, binnen particuliere en publieke (complexe) organisaties. Burgerschap, omdat publieke normen en belangen de toetssteen vormen voor het persoonlijke, individuele gedrag.

Institutioneel burgerschap behelst dat de functionaris beseft dat hij ook binnen het verband van zijn organisatie burger blijft. Uit dien hoofde dient hij bij zijn optreden oog te hebben voor het in stand houden van de politieke gemeenschap en voor de bescherming van een aantal belangrijke publieke belangen. Tot die belangen is te rekenen het in stand houden, soms zelfs bevorderen, van de mogelijkheden van democratische organen om het optreden van de organisatie waarvan hij deel uitmaakt te sturen en te controleren. En laten anarchisten nu niet zeggen dat zij niet met zulk soort problemen geconfronteerd worden. Zelfs in het Landelijk Anarchistisch Samenwerkingsverband (LAS) moet men zich duidelijk over de taakinhoud van de secretaris uitspreken, "zodat hierover geen misverstanden over verantwoordelijkheden groeien" (Notulen LAS, augustus 1990). En zo is het ook.

Een van de uitingsvormen van institutioneel burgerschap is ambtelijke ongehoorzaamheid (werkweigering, 'klokkeluiden'). Institutioneel burgerschap heeft tot doel het gedrag van organisaties te sturen. Zo komen burgerschap en sturing in elkaars verlengde te liggen. Het individu, de functionaris wordt aangesproken op zijn persoonlijkheid in de zin van iemand die institutioneel burgerschap uitdraagt. Daarmee wordt de paradox van de gedeelde aansprakelijkheid te lijf gegaan. Die paradox leert dat naarmate de verantwoordelijkheid voor een optreden over meer personen wordt verspreid, de afzonderlijke verantwoordelijkheid van elk individu meer dan evenredig afneemt. Dit vormt een van de kernen van het proefschrift van Bovens.

Bovens heeft zich geworpen op het analyseren van affaires die zelfs tot parlementaire enquêtes aanleiding hebben gegeven, zoals in het geval van de RSV-enquête. Hij heeft zich daarmee begeven in een maatschappelijke discussie van gewicht.

De affaires, zoals die rond het paspoort, de bouwfraude, het ABP, de zwartgeldproblematiek van Slavenburgs' Bank, leveren een maatschappelijke schadepost van vele honderden miljoenen guldens op. Achteraf is vaak niet meer te traceren wie er verantwoordelijk was. Daarmee komt 'het probleem van de vele handen' tot uitdrukking. Bovens bedoelt daarmee dat in organisaties vele functionarissen op allerlei niveaus in de organisatie bijdragen aan de beleidsbeslissingen en de uitvoering ervan, zonder dat duidelijk is wie daarvoor uiteindelijk verantwoordelijk is te houden. Die verantwoordelijkheid splitst hij in een passieve en een actieve kant. De passieve ligt in de sfeer van het aansprakelijk houden van personen en de actieve is meer een deugd.

De aansprakelijkheidsvraag speelt veelal ná een handeling of gebeurtenis. Men wordt achteraf ter verantwoording geroepen. Boven spreekt hier over passieve vormen van verantwoordelijkheid.

De kwestie van de deugd speelt veelal voorafgaande aan een handeling of gebeurtenis of tijdens het handelen. De vraag is of men (klakkeloos) doet wat wordt opgedragen, of men medewerking zal verlenen aan het doen ontstaan van ongewenste situaties of laten plaatsvinden van onomkeerbare gebeurtenissen. De afweging dringt zich dan op of men, al dan niet op grond van gewetensbezwaren, afhaakt, ontslag neemt, werk weigert. Ook valt te kiezen voor wat 'klokkeluiden' heet. Het gaat daarbij om een vorm van bureaucratische ongehoorzaamheid van de functionaris. Een lid van een organisatie onthult, zonder daartoe opdracht of toestemming te hebben gekregen van

zijn superieuren, informatie met de bedoeling de aandacht te vestigen op een misstand waarvan hij kennis heeft gekregen door zijn werk binnen de organisatie. Anarchisten zullen zich in het soort gedrag kunnen herkennen.

In het schrijven over dit probleemcomplex heeft Bovens kans gezien om vanuit een groot aantal praktijkgevallen aan te geven hoe hij denkt, dat het institutioneel burgerschap is in te kleuren. Het is geen lichte kost, maar het boek is goed geschreven en helder van opzet. Het onderwerp is de bestudering dubbel en dwars waard. (ThH)

M.A.P. Bovens, Verantwoordelijkheid en organisaties. Beschouwingen over aansprakelijkheid, institutioneel burgerschap en ambtelijke ongehoorzaamheid; Tjeenk Willink, Zwolle 1990 (diss.); 353 blz., f52,50.

EUGENETICA

Het is alweer bijna twee jaar geleden dat *Jan Noordman* promoveerde op de studie *Om de kwaliteit van het nageslacht: Eugenetica in Nederland 1900-1950.* Al even lang wacht zijn proefschrift, waarvan bij de SUN een handelseditie verscheen, op een recensie in dit tijdschrift.

De reden dat dit zo lang geduurd heeft is gelegen in het feit dat ik eerst wilde nagaan hoe er in anarchistische kring over de eugenetica, ruwweg 'het zorgen voor goed nageslacht door een juiste teeltkeus, werd gedacht.

Aanleiding voor dit onderzoekje was een bijdrage van *Clara Wichmann* aan de bundel *De toekomst der maatschappij* (1917). Niet omdat er met die bijdrage *De moraal in de maatschappij der toekomst* wat mis was, wel omdat in die zelfde bundel een essay van prof. Steinmetz stond dat niet ten onrechte de titel *Eugenese als ideaal en wetenschap* meekreeg...

Mijns inziens kan de conclusie geen andere zijn dan dat in de periode voor de Tweede Wereldoorlog de eugenetica door het Nederlandse anarchisme niet als een groot probleem werd gezien. Zo waren in de op zijn minst anarchistisch 'angehauchte' *Rein-Leven*-beweging vele pleitbezorgers van de eugenetica aktief. Zeer terecht besteedt Noordman er enkele bladzijden aan. Helaas treedt hij niet in details, zodat ik slechts kan vermoeden -of liever: hopen- dat *Rein-Leven* pleitte voor een 'eugenetisch bewustzijn' en niet voor eugenetische maatregelen. Maatregelen die zelfs in de meest totalitaire staat moeilijk realiseerbaar zouden zijn!

Hoewel de kritiek in Nederland op de Duitse variant van de eugenetica, de rassenhygiëne, nagenoeg algemeen was, aldus Noordman, verdween na de Tweede Wereldoorlog, op een enkele uitzondering na, de belangstelling voor eugenetische vraagstukken. Van die uitzonderingen noemt Noordman onder andere *J.A.A. van Doorn* en *P.J. Roscam Abbing.*

Dezer dagen herlas ik Constandse's essaybundel *Eros, de waan der zinnen* (Amsterdam 1977). Ik werd getroffen door een passage op blz. 162: "Zij (dat zijn 'de verdedigers van de vesting van het conservatisme en de onverdraagzaamheid', CB) hebben geen oog voor de eugenese, de bevordering van een gezond nageslacht, hoewel in ons land honderdduizenden erfelijk belast geboren zijn". Behoorde Constandse daarmee ook tot de uitzonderingen?

Intussen is de problematiek rond de eugenetica veranderd. Wat vroeger door bevolkingspolitieke maatregelen en/of het propageren van 'bewust ouderschap' kon worden nagestreefd, kan nu in principe door middel van genetische manipulatie worden bewerkstelligd.

Let wel: in principe. Want onlangs schreef *Piet Vroon* in *De Volkskrant* (23-6-1990): "De theoretische basis van de eugenetica, de gedragsgenetica, heeft veel te weinig opgeleverd om dit gepraat ook maar in de verste verte te kunnen verantwoorden. Zelfs al zou blijken dat verschillen tussen mensen in tal van opzichten berusten op genetische sturing, dan is dat nog geen reden om uit te maken wie zich wel mag voortplanten en wie niet".

Dat laatste gold toen, dat geldt ook nu. Principes verouderen zelden. "Techniek doet meer dan goede wil vermag", schreef J.A.A. van Doorn naar aanleiding van Noordman's studie (NRC, 2-3-1989). Wij weten nu hoe het fout kan gaan. Noordman's studie kan ik iedere lezer intussen van harte aanbevelen. (CB)

Jan Noordman, Om de kwaliteit van het nageslacht,

Eugenetica in Nederland 1900-1950; SUN, Nijmegen 1989; 302 blz.; f39,50..

HET SYSTEEM WERKT NIET

Het woord overheid maakt anarchisten kopschuw. Gelet op de woordbetekenis is dat niet verwonderlijk. Het gaat om 'ergens boven hangen', om het hebben van overzicht van hetgeen zich 'daar beneden afspeelt'. Daarbij is sprake van een overheid en zijn *onderdanen*. En anarchisten willen 'Ni Dieu ni Maître' (Guérin 1969) boven zich hebben.

Om van dat hiërarchische beeld af te raken is men in de bestuurswetenschappelijke literatuur meer en meer overgegaan tot het gebruik van de term 'openbaar bestuur'. Dat klinkt vriendelijker, maar het gaat nog steeds om een optreden in de vorm van eenzijdige gezagsbinding.

Als anarchisten het over de taken van het openbaar bestuur met elkaar eens zouden kunnen worden, hoeven zij zich niet per definitie tegen 'openbaar bestuur' te verzetten. Het openbaar bestuur kan bestaan uit de beheersorganisatie naar anarchistisch model. Deze organisatie houdt zich bezig met bijvoorbeeld het bouwen van dijken en bruggen en het onderhoud daarvan. Zo zijn er natuurlijk vele van die nuttige werkzaamheden te bedenken.

De huidige samenleving is vol gestouwd met openbaar bestuur, dat vele nuttige taken voor zijn rekening mag nemen. Maar werkt het ook? Een anarchist, die Godwin heeft gelezen, zal voorspellen: neen, want alles wat de staat aanraakt, is daarmee per definitie verziekt. De politicoloog N. Baakman heeft dat voor één sector onderzocht, te weten de besluitvorming over de bouw van ziekenhuizen in Nederland in de afgelopen 25 jaar. Wel: het werkt inderdaad niet. En als het al werkt, dan werkt het tegen, is zijn conclusie.

De studie van Baakman heeft niets met het anarchisme te maken, maar er valt voor anarchisten wel wat uit te leren. Het concept van de 'hindermacht' waarover Baakman het heeft, is van een algemeenheid dat anarchisten er in hun verzet tegen bepaalde maatschappelijke ontwikkelingen gebruik van kunnen maken. Maar zij moeten er rekening mee houden dat het in hun eigen organisatie ook een rol kan spelen.

Bij 'hindermacht' gaat het om de inzet van het vermogen om op die manier te spelen, dat anderen flink last van je hebben, Het gaat er dus niet om iets te bereiken, maar om te frustreren. Hoewel ieder zegt niet tegen een bepaalde uitkomst te zijn, wordt het spel zodanig gespeeld dat er een uitkomst wordt opgeleverd, die geen der betrokkenen heeft gewild.

De opbouw van Baakmans tekst is zodanig dat in feite alleen het laatste, negende hoofdstuk relevant is voor kennismaking met het concept 'hindermacht', een concept dat overigens tientallen jaren eerder in Duitsland onder *Obstruktionsgewalt* bij links-radicalen in gebruik was. Op de wijze van conceptualiseren in het eerste gedeelte van het boek heb ik fundamentele kritiek, maar dat laat ik hier voor wat het is. Het grootste deel van het boek beslaat een fijnmazige beschrijving van het 'geziekenhuis' rond nieuwbouw van ziekenhuizen en beddenreductie. Dat is alleen interessant voor wie bij de schermutselingen betrokken was.

Als de bevindingen van Baakman gegeneraliseerd mogen worden, dan leert zijn tekst onderwijl wel dat het professionele Nederlandse bestuurders uit verschillende lagen van het (para) openbaar bestuur lukt wat anarchisten nooit is gelukt: de overheid stuurloos maken. (ThH)

N. Baakman, Kritiek van het openbare bestuur. Besluitvorming over de bouw van ziekenhuizen in Nederland tussen 1960 en 1985; Thesis Publishers, Amsterdam 1990 (diss.); 250 blz.; prijs f39,50.

BOLSJEWISME

In een tijd waarin het politieke boek uit de gratie is, verdient het initiatief van de stichting Rode Emma (postbus 11378, 1001 GJ Amsterdam) natuurlijk alle lof. Eerder verscheen een brochure over Frankrijk als nucleaire macht en nu is er een fraai verzorgde bundel met libertaire teksten. Samensteller Ton Geurtsen gaf deze de actuele titel *De fabel van het linkse ongelijk* mee, maar of die de inhoud dekt is nog maar de vraag.

Geurtsen verzamelde teksten van Rosa Luxem-

burg, Anton Pannekoek, Henriëtte Roland Holst en Arthur Lehning en voorzag ze van inleidingen en een nawoord. De vier auteurs hebben inderdaad gemeen dat ze Lenin en het bolsjewisme in Sovjet-Rusland fel bekritiseren, maar zijn linkse socialistische kritici per definitie *libertair*, zoals Geurtsen suggereert?

Voor Arthur Lehning, de anarcho-syndicalist die eens opmerkte dat de term 'libertair marxisme' een tegenspraak in zichzelf is (zie *De AS* 18), levert dat geen problemen op, voor de andere drie auteurs daarentegen is de aanduiding libertair discutabel. Weliswaar zagen ze in het leninisme een verwording van het marxisme (en terecht!), maar om Marx en Trotzki als libertaire aartsvaders te omarmen gaat me net iets te ver.

Niettemin is de bundel informatief en biedt deze het voordeel dat fragmenten uit Luxemburgs *Die Russische Revolution* (1922) en Pannekoeks *Die Entwicklung der Weltrevolution und die Taktik des Kommunismus* nu in het Nederlands beschikbaar zijn.

Geen criticus, maar juist een goedprater van het leninisme en stalinisme in Sovjet-Rusland was de voormalige predikant John William Kruyt. Herman Noordegraaf schetst Kruyt als een sociaal bewogen man die samen met zijn vrouw Truus Kruyt-Hogerzeil tot de meest actieve leden van de *Bond van Christen Socialisten* behoorde.

Onder invloed van het geweld tijdens de eerste wereldoorlog radicaliseerde de bond in antimilitaristische richting en versplinterde tenslotte onder de druk van de gebeurtenissen in Sovjet-Rusland. Sommigen zoals Daan van der Zee en Enka probeerden tevergeefs het oor-spronkelijke karakter van de bond te herstellen, Bart de Ligt en Clara Wichmann kozen voor het anarchisme en Kruyt tenslotte solidariseerde zich geheel en al met de nieuwe bolsjewistische staat. Als tweede kamerlid voor de bond kwam hij rond 1920 in communistisch vaarwater. In de jaren dertig vertrok hij met zijn (derde) vrouw naar Moskou. Daar is Noordegraaf het spoor min of meer kwijt geraakt. Zeker is alleen dat John Kruyt en zijn zoon Niek in 1942 met een spionage-opdracht boven België en Nederland gedropt werden. De vader viel direct in handen van de Duitsers. Vermoedelijk is hij geëxecuteerd.

Evenals Noordegraaf's eerder verschenen boekje over Enka (*Anke van der Vlies. Een bliksems wijf*) dat momenteel bij De Slegte ligt, vormt deze gedocumenteerde biografie een welkome bijdrage tot de geschiedenis van het in Nederland eens zo bloeiende religieus-socialisme en -anarchisme. (HR)

Ton Geurtsen (red.), De fabel van het linkse ongelijk. De bolsjewistiese katastrofe: een nieuwe kans voor het socialisme; Rode Emma, Amsterdam 1990; 111 blz.; prijs f22,50.

Herman Noordegraaf, Het christen-socialisme van John William Kruyt en Truus Kruyt-Hogerzeil; Publivorm, Voorburg (tel. 070-3871007) 1990; 156 blz.; prijs f28,50.

REDACTIE DE AS

Met ingang van dit nummer is Marli Huijer afgetreden als redactielid van *De AS*. In zoverre drukke werkzaamheden en studie het toelaten zal ze als medewerkster aan dit blad verbonden blijven.

Momenteel is André de Raaij gastredacteur. Hij werkt mee aan een komend themanummer over *religieus anarchisme*.

Menselijke natuur en anarchisme



Prijs *f 6,50*